

## **ÍNDICE**

### **EDITORIAL**

Leonel Ribeiro dos Santos .....	3
---------------------------------	---

### **ARTIGOS**

LEITURA MEDIEVAL E MODERNA DE DESCARTES Joaquim Cerqueira Gonçalves .....	5
--	---

AS METAMORFOSES DA LUZ, OU A RETÓRICA DA EVIDÊNCIA NA FILOSOFIA CARTESIANA Leonel Ribeiro dos Santos .....	17
--	----

FOUCAULT: DA <i>MORTE</i> DO SUJEITO AO <i>SUJEITO DA MORTE</i> José de Almeida Pereira Arêdes .....	37
---	----

MATHESIS LEIBNIZIANA Adelino Cardoso .....	51
---	----

SPINOZA Y EL PODER CONSTITUYENTE Juán Manuel Aragüés.....	79
--	----

A LEITURA HEGELIANA DE ESPINOZA E DE LEIBNIZ Mafalda de Faria Blanc.....	95
---	----

O QUE É A FILOSOFIA? SENTIDO FILOSÓFICO E VIRTUALIDADES PEDAGÓGICAS DE UMA DEFINIÇÃO DE FILOSOFIA António Pedro Mesquita .....	111
---	-----

## DOCUMENTO

### LEIBNIZ, RESUMO DE METAFÍSICA

Adelino Cardoso .....	143
-----------------------	-----

## RECENSÕES

### AFONSO BOTELHO, *Teoria do Amor e da Morte*

António Braz Teixeira .....	153
-----------------------------	-----

### ANTÓNIO PEDRO MESQUITA, *Reler Platão. Ensaio sobre a teoria das ideias*

Maria José Vaz Pinto .....	156
----------------------------	-----

### DESCARTES, *Princípios da Filosofia*

Maria Luísa Ribeiro Ferreira .....	166
------------------------------------	-----

### CHARTULARIUM UNIVERSITATIS PORTUGALENSIS

Pedro Calafate .....	169
----------------------	-----

### MICHIO KOBAYASHY, *A Filosofia Natural de Descartes*

Viriato Soromenho-Marques .....	173
---------------------------------	-----

### JOSÉ MARINHO, *Obras*

Paulo Alexandre Esteves Borges .....	176
--------------------------------------	-----

### ARISTÓTELES, *Categorias*

António Pedro Mesquita .....	182
------------------------------	-----

## MEMÓRIA E PROSPECTIVA

COLÓQUIO DESCARTES, LEIBNIZ E A MODERNIDADE .....	193
---	-----

ACÇÕES DE FORMAÇÃO – PROGRAMA FOCO .....	196
--	-----

### SIMPÓSIO INTERNACIONAL

A GÉNESE DO IDEALISMO ALEMÃO .....	197
------------------------------------	-----



## EDITORIAL

*Numa época que alguns insistem em considerar "pós-moderna", que interesse poderá haver em ocupar-se do pensamento e obra de um filósofo como Descartes, considerado por muitos como o verdadeiro iniciador da Modernidade enquanto assumida consciência de si, e por quase todos como o mais característico representante do espírito dos tempos modernos, da confiança no poder da razão para dominar a natureza pela ciência e pela técnica? Que poderá dizer-nos hoje Descartes? Que virtualidades poderá ainda esconder a sua filosofia? Que lucro poderá haver em revisitar as modulações – transformações, subversões, inversões, desconstruções – sofridas nos últimos quatro séculos por alguns dos temas cartesianos (a subjectividade, o estatuto do sujeito, a ideia de mathesis) e alguns dos respectivos e qualificados intérpretes históricos, que assim se movimentam no "círculo cartesiano"?*

*Em processos sumários instaurados contra a "razão geométrica" e a "ideologia tecnocientífica", Descartes é do número dos mentores a abater. Em três séculos e meio de hermenêuticas do cartesianismo sempre se apontaram os "erros" de Descartes. Isso era, em todo o caso, compensado pelo reconhecimento do irrecusável significado histórico e filosófico das principais doutrinas do filósofo do cogito. Hoje, porém, em vez de comemorar e reler Descartes, não seria antes preciso definitivamente, abandonar ou mesmo "queimar Descartes", como o sugere o título de obra recente?*

*Mas será mesmo verdade que sabemos tudo acerca de Descartes e que podemos dispensar qualquer novo confronto com a sua filosofia? Ou, pelo contrário, a obra do filósofo da dúvida metódica continua a ser a máscara que esconde o sentido do verdadeiro pensamento do seu autor? Será possível ler Descartes e descobrir no seu texto algo que ainda não tenha sido advertido, ou pelo menos ainda não suficientemente advertido? Poderia o filósofo dizer, depois de três séculos e meio de exegeses cartesianas, aquilo que de si escreveu numa reflexão juvenil: "ando disfarçado" (larvatus prodeo)?*

*Descartes continua a desafiar e a provocar os que com ele se defrontam, não menos do que o faz aquele olhar, simultaneamente decidido e enigmático, que Frans Hals fixou no retrato do filósofo. A sua filosofia permanece sob o signo da ambiguidade e consente novas leituras. Pode ser requisitada para o universo mental da Idade Média ou lida como a própria constituição e a legitimação da Modernidade. Nos mesmos*

*interstícios da sua ordem e cadeia das razões surpreende-se o poderoso funcionamento retórico das imagens. No certificado rigor do método que visa a objectividade do conhecimento insinua-se a intensa vivência duma poética do pensar.*

*A saída do presente número de PHILOSOPHICA coincide com a realização, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, nos dias 27-29 de Novembro, do Colóquio Internacional DESCARTES, LEIBNIZ E A MODERNIDADE, no qual cerca de quatro dezenas de especialistas e investigadores nacionais e estrangeiros procedem à releitura da obra daqueles dois filósofos modernos, de quem se comemoram no presente ano, respectivamente, os 400 anos e os 350 anos do nascimento. Sabe-se hoje que os dois filósofos desenvolvem matrizes de pensamento autónomas, mas ainda assim estão histórica e filosoficamente unidos por mais de um motivo. A ocasião é também propícia para um balanço crítico e reflexivo sobre a Modernidade, no decurso do qual talvez se torne manifesto não só que a Modernidade ainda não foi exaurida e que permanece um projecto por concluir, mas também que muito do que se exhibe como "pós-moderno" corresponde a esse ainda inconcluso projecto dos Modernos. Ou, quem sabe, talvez se venha a reconhecer que há razão para dispensar definitivamente o sujeito, a liberdade, a mente, a razão, o fundamento e outras ficções do género.*

*PHILOSOPHICA associa-se à dupla comemoração dedicando o presente número ao estudo de alguns aspectos da obra daqueles dois filósofos e à recepção de alguns dos tópicos maiores do respectivo pensamento. Mas já no seu último número (Abril de 1996) se abriu nela o dossier Descartes com duas intervenções no debate a propósito da recente obra de António Damásio, O erro de Descartes (Publicações Europa-América, 1995).*

*Já não somos e talvez nem possamos mais ser cartesianos nem "modernos". Mas precisamente por isso se torna proveitoso um confronto com a filosofia cartesiana e seus destinos. A uma maior distância não só se revelarão porventura facetas dela ainda não postas em evidência, como sobretudo se poderá compreender, nestes nossos tempos de confusões holísticas e de místicas da complexidade e do caos, que há algo de são na proposta de uma filosofia da clareza, das ideias simples, da ordem e do método. Na época da "condição pós-moderna" em que se generaliza a ideia de que o conhecimento é algo feito, distribuído em rede e pronto a consumir, e quando se aliena nas máquinas a tarefa de pensar e se difunde a crença no admirável mundo da inteligência artificial, há algo de libertador na cartesiana confiança no poder e autonomia da luz natural da razão, no testemunho de que o pensar é uma experiência pessoal e gratificante de espontânea criação do espírito.*

Leonel Ribeiro dos Santos

## LEITURA MEDIEVAL E MODERNA DE DESCARTES

*Joaquim Cerqueira Gonçalves*

Universidade de Lisboa

### I

Serão de presumir contundentes relutâncias à epígrafe com que pretendemos enquadrar esta reflexão. Se estamos vivos e viemos depois de Descartes, aceita-se, como óbvio, que possamos depor sobre o pensador muitas vezes considerado o "iniciador dos tempos modernos", mas tal não poderá, contudo, suceder com aqueles que fazem incontornavelmente parte da legião dos mortos e que, além disso, precederam, alguns em muitos séculos, o aparecimento da sua obra. À ficção romanesca dar-se-á a liberdade dessas prodigiosas reversibilidades temporais e até mesmo o poder de ressuscitar os mortos, não, todavia, ao discurso filosófico, que não administra arbitrariedades. E, contudo, torna-se habitual e também muito significativo que, na especulação filosófica, sobretudo no ensino da filosofia, prepondere ou a indiferença ao tempo, situando-se os filósofos fora deste, embalsamados numa pseudo-universalidade intemporal, ou se contemplem as produções filosóficas alinhadas em sequências causais, dando as primeiras razão total das últimas. Não é raro ver dialogar, neste processo, Parménides e M. Heidegger, quase sempre para significar a presença do primeiro no segundo, raramente, se alguma vez, o segundo no primeiro. Em qualquer dos casos, mesmo reconhecendo múltiplas conexões, a compreensão de um e de outro não costuma fazer-se pela leitura recíproca dos textos deles.

Esta renitência na aplicação desse modelo de leitura deve-se, fundamentalmente, a dois factores, que parecem condicionar, *in limine*, o processo de compreensão: o facto de se julgar que a leitura é levada a efeito, e apenas, por um sujeito, que tem de ser vivo e, se possível, estabelecer um diálogo com o autor da obra a interpretar; depois, a exigência de esse leitor ser contemporâneo ou, então, posterior à produção da obra em causa. Neste contexto, a condição *a priori* da leitura teria de ser a irreversibilidade temporal dos períodos por que se costuma distribuir a história da filosofia, de modo a que não possa haver comutações temporais entre eles.

No entanto, numa análise mais dúctil do processo de leitura, poderia verificar-se que não são os sujeitos biológicos e psicológicos, no seu estado vivo, que interpretam. Os verdadeiros progenitores e intérpretes das obras são as outras obras, sendo entre elas que se estabelece a corrente de leitura. Os sujeitos-autores e os sujeitos-leitores têm o seu insubstituível papel, mas, em qualquer circunstância, uma função mediadora apenas, aliás mediante o texto, que eles também são. Não há leitura sem intertexto, melhor ainda, sem a relação de três textos: o que é lido, o do sujeito que lê e aquele que resulta dos dois primeiros, sendo neste que se consigna a verdadeira leitura, porque é nele que se gera a interpretação. Para haver leitura, é primeiramente necessário que as obras existam, não apenas os sujeitos candidatos a leitores – independentemente da época delas –, mesmo que sejam "filhas do tempo" e que alguém as aproxime, sendo, em boa medida indiferente, para uma leitura compreensiva, a ordem temporal – não o tempo – entre elas. A leitura faz-se sempre intertextualmente, mesmo que o quadro plástico dessa acção nos apresente apenas um leitor debruçado sobre um texto. É que o leitor, mais do que uma memória psicológica ou sociológica, é uma memória cultural, um texto de sentido, uma obra. Se se fala de "a vida das formas" e de "a vida das obras de arte", mais apropriadamente se pode e deve falar de "a vida das obras de filosofia", que é precisamente uma vida de leitura. É característica de toda a obra literária ler e ser lida, bem como, e por causa disso, gerar uma terceira obra, que, mais do que destinada a ser filha das que a geraram, está fadada a ser mãe delas, porque, para a gerar, é que as outras viram a luz do dia. Também aqui urge ousar a inversão: os filhos são os verdadeiros progenitores.

No acto de leitura, o que costuma geralmente ser enaltecido é o protagonismo daquele que lê, para o qual convergem todos os atributos de genialidade e os direitos de autor, quando nele sobretudo se polarizam a sorte bafejada pelas circunstâncias e a presença de textos que a sua memória cultural retém. Por assim se julgar comumente, é que logra,

então, real interesse a inteligência do que vem em último lugar, cuja mão sente ainda o calor do sangue, tornando-se, desse modo, inviável imaginar a leitura que um medieval possa fazer de um texto moderno. Mas o leitor é mais do que um personagem psicologicamente vivo, mais do que carne e sangue, mais do que centro de pensamentos e de afectos, é sobretudo um sujeito cultural, sendo o instinto da cultura que orienta, afinal, as aproximações que ele faz dos textos. Sentido procura muito mais sofregamente sentido do que quando o viciado dos livros cata o rasto destes.

Dentro deste horizonte do processo cultural, o que sucede aí com a elaboração da filosofia ajuda ainda melhor a relativizar as contingências psicológicas e sociológicas, frequentemente exaltadas, com intuítos explicativos. Com efeito, toda a produção cultural vive da intencionalidade do maior sentido possível, a construir no tempo, em dinâmica de desenvolvimento. Verdadeiramente, a atmosfera duma época, que parece tudo explicar, é, antes, explicada pela exigência de um ideal de sentido.

Depois de termos insistido na intertextualização, como categoria fundamental de leitura, rumamos para uma outra, aliás também já, de relance, insinuada, a contextualização. Do intertexto, passamos ao contexto ou, melhor, o movimento de intertextualização é orientado pelo de contextualização. Esta acrescenta àquela a ideia de alargamento inacabável, movimentando-se ora para o sentido dos textos já elaborados, ora para a exigência de outros textos, mas sempre em demanda de um ideal, o sentido máximo.

Integra-se, geralmente, a contextualização no âmbito da fase explicativa da hermenêutica, para dar conta, em esquema causal, do sentido de uma obra, a partir da luz de sentido das anteriores. Ir-se-ia, assim, ampliando o trajecto da vida dos textos, até se chegar a uma fonte originária. Deste modo, a interpretação dum texto consumir-se-ia, quando este representasse o resultado desse processo, por nele se aglutinarem as possibilidades de todo o percurso. Tratar-se-ia dum exercício de ordem mais arqueológica do que teleológica, em que o texto é visto como esplendor das possibilidades passadas e não como valência de novas possibilidades futuras. Embora esta contextualização, de índole explicativa, apontando para o eixo dos fundamentos arquetípicos, constitua uma fase imprescindível do processo hermenêutico, ela não é suficiente, não sendo também a mais importante, já que este recebe o estímulo do sentido ideal, que tanto pode estar privilegiadamente participado, nunca exaurido, nas obras do passado, como nas do presente, mas sempre em itinerância para o futuro, para mais sentido. É uma questão de ordem axiológica, realizando-se no tempo, mas não tendo a sua determinação decisiva nas adições

de escalas cronológicas que, por si mesmas, não são fontes de valor de sentido. Numa hermenêutica compreensiva, não se parte de fora para dentro, do contexto para o texto, mas chega-se àquele a partir do aprofundamento dos vectores deste, que são sempre de dimensão interminável. O rumo não é do passado, mas antes do futuro, do futuro que a própria interpretação for capaz de criar, dito de outro modo e mais uma vez, o seu rumo é o do sentido ideal. É esse texto de maior sentido que vai disseminar, independentemente da situação destes no registo do tempo cronológico, a todos os outros. Mais uma vez se confirma o pouco interesse da consagrada seccionação da história da filosofia em quatro períodos, induzindo à ideia quer, por um lado, duma conexão causal entre eles, privilegiando o primeiro, quer do valor sumo do último, por vir em derradeiro lugar, exceptuando-se, é claro, o momento medieval, que múltiplos preconceitos conduziram a considerá-lo nulo nessa acumulação temporal de sentido. Em termos hermenêuticos, não há textos antigos, medievais, modernos e contemporâneos, mas textos aureolados de maior ou menor sentido. O texto de expoente máximo de sentido pode estar eventualmente situado na antiguidade, mas nunca será o texto ideal, pois também ele continua a solicitar que o leiam, que o interpretem, que o encaminhem para um horizonte mais dilatado.

A filosofia, texto literário ao lado de outros, tem a específica característica – não se segue desta asserção que se esteja a admitir um género filosófico específico – de ser dinamizado constantemente pela máxima exigência de sentido. Se bem este acompanhe a intencionalidade de todos os textos literários, a exigência máxima de sentido pode não os retesar a todos, sendo, porventura, mais veemente no texto filosófico do que em outras produções literárias. Se a historicidade é constitutiva da linguagem natural, é-o com maior evidência no texto filosófico, devido a essa imparável exigência de sentido que, por isso mesmo, obriga a intensificar a leitura e a contextualização, em horizonte compreensivo.

## II

Falar em sentido é o mesmo que trazer à ribalta a questão da razão, da racionalidade. Ao mencionar-se esta, não obstante a sua imperiosidade, nem por isso dizemos todos a mesma coisa. No entanto, dentro da sua enorme polissemia, temos em consideração, fundamentalmente, dois movimentos ou, talvez melhor, um movimento com dupla orientação, uma horizontal e outra vertical. Verdadeiramente, só o movimento de orientação vertical pode identificar-se com a contextualização compreensiva, enquanto a interpretação explicativa decorre em nível de hori-



zontalidade, esgotando-se no movimento das estruturas possíveis, sempre dentro de um circuito mais ou menos fechado, certamente finito, de modo a enlaçar princípio e fim, dadas as renitências a mudanças de plano, que dariam acesso a uma interminável abertura. É racional, em termos de hermenêutica compreensiva, não apenas o que é transitivo entre os diversos dados disponíveis ou na consequência deles, mas ainda, senão sobretudo, o que está para além deles, se bem por eles requerido ou, pelo menos, por eles não rejeitado. É para este tipo de racionalidade que P. Ricoeur aponta ao referir a necessidade de superar o campo da semiótica e da semântica pelo da hermenêutica<sup>1</sup>.

A leitura medieval e moderna de Descartes far-se-á, como não podia deixar de ser, no processo de intertextualização, alimentando-se sobretudo pelo movimento de contextualização, não apenas em percurso retrospectivo e arqueológico, mas em dinâmica de prospecção e de idealização, podendo encontrar-se concretizações desta, quer na filosofia medieval, para a filosofia moderna – mantemos, para este efeito, a divisão em épocas –, quer nesta, para o máximo sentido demandado pela racionalidade medieval. Esta, que privilegia a orientação vertical da dinâmica da razão, o que não a impediu de desenvolver, de forma ímpar, uma lógica formal<sup>2</sup>, tenderia a ver, dentro desse processo de superação vertical, a filosofia cartesiana, na qual abundam elementos para abastecer copiosamente essa leitura.

Dentro das incidências hermenêuticas que vimos seguindo, esta leitura medieval da obra cartesiana não equivale a ver nesta apenas os seus antecedentes medievais, como geralmente se tem feito, aliás proficua-mente<sup>3</sup>, mas representando, de qualquer modo, um estudo de alcance

---

<sup>1</sup> "La question de la référence peut être posée à deux niveaux différents: celui de la sémantique et celui de l'herméneutique. Au premier niveau, elle ne concerne que des entités de discours du rang de la phrase. Au second niveau elle s'adresse à des entités de plus grande dimension que la phrase. C'est à ce niveau que le problème prend toute son extension. En tant que postulat de la sémantique, l'exigence de référence suppose l'acquisition de la distinction entre sémiotique et sémantique, que les précédentes études ont déjà mise en oeuvre." (*La métaphore vive*, Paris, 1975, p. 273).

<sup>2</sup> A formalização da lógica medieval, cujo relevo, na história dessa disciplina, vai assumindo progressivamente aspectos de incomparável interesse, ajustava-se à sua função instrumental de ajuda à interpretação bíblica, cujos pressupostos metafísicos são, em boa medida, opostos aos da lógica aristotélica, que tendia para um necessitarismo total. A lógica medieval, que tem em consideração uma metafísica de teor criacionista, não exigirá o necessitarismo do ponto de partida, mas, por fidelidade ao texto revelado, pretenderá ser maximamente rigorosa na coerência interior da palavra de Deus e da sua interpretação pela comunidade cristã.

<sup>3</sup> Registe-se, nesse sentido, o esforço de E. Gilson, designadamente em *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1930.

instrumental e explicativo. Com efeito, esta tarefa é necessária desde que não se erija em fim, dada a sua limitação por um sentido de causalidade estreito, que prefere repousar na racionalidade dos antecedentes a encarar as determinações anteriores como movimento atraído pelo ideal de sentido a lograr.

Muitos intérpretes, sabe-se, comprazem-se em abismar a descontinuidade entre a especulação medieval e a moderna, fractura que, muitas vezes, situam, precisamente, na obra de Descartes. Esta visão, porém, não resiste pela sua consistência intrínseca, obedecendo apenas a estratagemas de omissão, que levam ao esquecimento de indeléveis referenciais da filosofia cartesiana. Com esse desígnio, exibem-se os aspectos metodológicos, epistemológicos e científicos desta, para escamotear os seus sedimentos metafísicos, que fazem insubstituivelmente parte do mesmo edifício, ainda por cima, por declaração expressa do filósofo, com função de alicerçamento<sup>4</sup>. Independentemente das suspeitas sobre a sinceridade de Descartes, que, alegadamente, teria usado um irenismo habilidoso, para não ter de enfrentar censuras autoritárias ou mesmo simples incómodos – ele que tanto prezava a serenidade –, parece de aceitar, dentro de toda a coerência, os desígnios cristãos da sua obra que, ao contrário de outras, tidas por paradigmas de ortodoxia, como a escolástica, defendendia realmente a mundividência cristã, conciliando-a, sem artifícios, com os novos dados científicos<sup>5</sup>. De facto, se o mundo, de que Descartes se ocupa, em "Le Monde" e em outros textos, já não é compaginável com o que foi inspirado pela "Física" aristotélica, não admira que sejam também diferentes as metafísicas que sustentam um e outro. Mas Descartes nem sequer teve de criar uma artificiosa metafísica, para enquadrar esse novo mundo, pois ele recorrerá à que já existia na Idade Média que, por isso mesmo, se podia espelhar, agora, vantajosa-

---

<sup>4</sup> "De plus, je fis voir quelles étaient les lois de la nature; et, sans appuyer mes raisons sur aucun principe que sur les perfections infinies de Dieu, je tâchai à démontrer toutes celles dont eût pu avoir quelque doute, et à faire voir qu'elles sont elles, qu'encore que Dieu aurait créé plusieurs mondes, il n'y en saurait avoir un où elles manquassent d'être observées." (*Discours de la Méthode*, A. T., p. 43).

<sup>5</sup> A convivência entre a obra cartesiana e o espírito cristão não tem sido nota salientada nas leituras posteriores à sua morte. Ainda hoje se institui em tese no mínimo discutível. Mas há quem preze essas afinidades: "En bâtissant sa doctrine, il ne les mettra pas seulement hors de son doute méthodique; il n'affirmera pas seulement la prépotence du pouvoir politique et religieux; il voudra que la raison contribue effectivement à rendre l'État plus prospère et l'Église plus respecté." (R. LEFÈVRE, *La Pensée existentielle de Descartes*, Paris, 1965, p. 7). A questão será certamente interminável. Reconheça-se, todavia, que as críticas de Descartes não se dirigem à religião, mas à filosofia das escolas, com que se pretendia apoiar a religião, aliás baldadamente, perante o contexto científico da época.



mente, na sua interpretação. Não queremos introduzir, neste momento, uma questão abstracta, com aplicação ao caso vertente: se é a metafísica que inspira a ciência ou se as duas são reciprocamente indiferentes, senão mesmo inimigas. Também não vale como argumento, para optar em qualquer das direcções possíveis, a intenção de Descartes de fazer deduzir a sua física da sua metafísica<sup>6</sup>. Reconhece-se apenas que, na obra cartesiana, ciência e metafísica não somente não se contradizem, como esta última, que é claramente de inspiração medieval<sup>7</sup>, embora se revista, no filósofo moderno, de uma formulação específica, dispõe de boas razões para estimular a nova ciência. Se tal sucedeu, ou não, isto é, se a metafísica impeliu o surto científico e em que medida, está e estará, em termos de facto, fora duma consistente decisão. A argumentação manter-se-á sempre no horizonte da conveniência e da coerência, melhor dito, da não incoerência.

Três vectores medievais se revêem – lêem –, privilegiadamente, na obra cartesiana: o da infinitude divina, o da infinitude da vontade e o da consideração do mundo como uma possibilidade entre infinitas outras. Como se verifica, o gonzo nuclear sobre que roda todo o discurso é a instância do infinito, que garante, claramente, os nexos, quase sempre recíprocos, entre essas três expressões dela: Deus, o ser humano e o mundo. A experiência agostiniana da infinitude da vontade<sup>8</sup>, a tematização escotista da infinidade, como essencial modalidade divina<sup>9</sup>, e a admissão da possibilidade de outros mundos<sup>10</sup> prepararam certamente o percurso cartesiano, que não interessa agora desenvolver, salvo no que possa ajudar a aferir a ênfase que o filósofo lhe conferiu. Se a Idade Média sondou, preferentemente, esse veio, no que respeita à teologia e

<sup>6</sup> "Après cela, j'ai examiné quels étaient les premiers et les plus ordinaires effets qu'on pouvait déduire de ces causes [em última instância, Deus]. "(*Discours de la Méthode*, A.-T., VII, p. 64).

<sup>7</sup> Não é possível ter uma visão unívoca sobre a especulação medieval, reduzindo-a, por exemplo, para o efeito, à doutrina tomista, que está longe de representar o horizonte dos grandes vectores da mundividência daquela época. Na metafísica cartesiana é fácil sentir a tendência platónico-agostiniana-franciscana dessa época.

<sup>8</sup> "Je ne puis aussi me plaindre que Dieu ne m'a pas donné un libre arbitre, ou une volonté assez ample et parfaite, puisqu'en effet je l'expérimente si vague et si étendue, qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes. "(*Les Méditations* IV, A.-T., VII, p. 45).

<sup>9</sup> "Et istud est perfectissimus conceptibile et conceptus perfectissimus, absolutus, quem possumus habere de Deo naturaliter, quod sit infinitus(... ). "(João DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, dist. 2, p. 1, q. 1, n. 1; Ed. Vaticana. II, p. 125).

<sup>10</sup> A hipótese duma pluralidade de mundos acompanhou quase sempre, mas de forma pouco fundamentada, a cultura ocidental. O que se torna agora importante nem é sequer a insistência ou mesmo a comprovação desse hipótese, mas, antes, a sua radical possibilidade metafísica.

em muitos aspectos à antropologia, Descartes, dentro das preocupações do seu tempo, tirou decisivas conclusões para o âmbito da gnosiologia, da ciência e da técnica. Onde, porventura, mais caracteristicamente, Descartes desenvolve esses vectores medievais é na interpretação do mundo. Com efeito, a física do tempo de Descartes já não cabia nas grandes coordenadas da "Física" de Aristóteles, em boa parte adoptada, aliás sem grandes compromissos vivenciais, pela especulação medieval, até porque, em muitos aspectos, ela dissentia de algumas referências da Bíblia. Por outro lado, os supostos filosóficos dos novos esquemas científicos já não podiam ser suportados pelas antigas categorias da natureza<sup>11</sup>. Além disso, mais uma vez, sem se ter a pretensão de fazer derivar a física cartesiana da sua metafísica, vale a pena lembrar como esta foi possibilitando o acolhimento de outras visões do mundo, precisamente através da noção de infinito. Lembra-se, a título de exemplo, a questão do vácuo, dado como impossível na "Física" de Aristóteles, posição que os escolásticos traduziram no celeberrimo aforismo *natura abhorret a vacuo*. Mas a sua possibilidade começou a ser admitida na Idade Média, tendo em consideração, precisamente, a sua não impossibilidade perante a infinitude divina.

Ora, é, justamente, na interpretação cartesiana do mundo, que o contraste com a física medieval parece ser mais agudo, como se nesta não houvesse qualquer indicador que fizesse olhar para o horizonte da física moderna. Dir-se-ia até que todas as grandes teses cartesianas poderiam ter esboços medievais, excepto a da sua física. No entanto, dever-se-á reconhecer que o autor de "Le Monde", atento que estava aos novos dados científicos, mais não fez de que conduzir, para a esfera do mundo, as perspectivas que a noção de infinito sugeria. Por isso, nem o mundo empírico, nem o mundo que a "Física" aristotélica desenhava constituíam objecto das preocupações de Descartes, já que tais mundos não eram, para ele, irrecusáveis, sê-lo-iam, antes, os mundos possíveis, relativamente à sua fonte infinita e à sua própria mente. Não se tratava, porém, de uma redução do mundo empírico ao mundo da sua mente, mas, pelo contrário, da ampliação do mundo empírico, mediante a sua mente, que o via como uma possibilidade entre infinitas outras. Se o mundo

---

<sup>11</sup> A superação do alegado hiato entre o mundo da ciência medieval e o da ciência moderna vai-se consolidando progressivamente. Vale a pena lembrar, nesse processo de recuperação da ciência medieval, a emblemática obra de A. C. CROMBIE, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100-1700*, Oxford, 1953 e *Medieval and Early Modern Science*, em 2 Volumes, Nova Iorque, 1959. Diversas análises sobre o fenómeno do ímpeto abriam caminho para o princípio da inércia (A. FRANKLIN, *The Principle of Inertia in the Middle Ages*, Colorado, 1976).

empírico deixava de ser irrecusável, pelo facto de outros serem possíveis, o mundo do espírito – os mundos do espírito –, esse seria irrecusável, pois irradiava da sua própria vida. Não obstante os progressos científicos e técnicos<sup>12</sup> dos medievais, a expansão significativa deles só agora, na época de Descartes, avultava. O mundo cartesiano poderia ser um espelho ampliado das tendências medievais, mas não era de todas estas, não o sendo particularmente das que estavam determinadas pela filosofia aristotélico-tomista.

No entanto, além de serem possíveis diversas leituras medievais da obra de Descartes, há ainda outras leituras, designadamente as de cariz moderno. O próprio Descartes pode estar na origem do contraste entre a característica medieval e a moderna dessa leitura. Mais ainda, também ele pode representar, ao lado de outros, o ponto de partida para uma dupla tendência da filosofia moderna, favorecendo ora o racionalismo iluminista e cientificista ora o romantismo. Sabe-se que não é aleatória a fascinação deste pela mundividência medieval, se bem seja menos frequente a sua aproximação da obra cartesiana.

Efectivamente, quando o pensador moderno explica o erro, ele encontra essa possibilidade no desencontro da dimensão infinita da vontade com a finitude do entendimento, o que abre a possibilidade de aquela ultrapassar os limites desta<sup>13</sup>. Mas enquanto Descartes, não obstante a sua consabida atitude prudencial, não vê qualquer tendência inevitável da vontade para se nutrir com elementos não proporcionados pelo entendimento, relevando, pelo contrário, tanto o papel dela como o do entendimento na dinâmica da verdade, a modernidade racionalista preferiu, geralmente, eliminar do processo as contingências da intervenção da vontade, automatizando, com intuítos de segurança, o apuramento da verdade. Em sentido oposto, enquanto, para o autor do "Les passions de l'âme", a vontade age em conexão com as ideias que lhe são apresentadas pelo entendimento<sup>14</sup>, precavendo este, *ex radice*, as arbitrarias extravagâncias da vontade, a mais generalizada tendência da filosofia moderna não conseguiu manter esse equilíbrio, distribuindo-se ora por um racionalismo formal ora por um irracionalismo de diversa índole.

<sup>12</sup> Brian STOCK, *Science, Technology, and Economic Progress in the Early Middle Ages*, em *Science in the Middle Ages*, ed. David C. Lindberg, Chicago-Londres, 1978, pp. 3-51. O título da obra de J. GIMPEL, *La révolution industrielle au moyen âge*, Paris, 1975, já não suscita hoje as relutâncias de outrora.

<sup>13</sup> "D'où est-ce donc que naissent mes erreurs? C'est à savoir de cela seul que, la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas" dans les mêmes limites, mais que je l'entends aussi aux choses que je n'entends pas. (*Les Méditations* IV, A.-T., VII, p. 46).

<sup>14</sup> "(...) pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose(...). " (*Les Méditations* IV, A.-T., VII, p. 46).

É, assim, que a leitura moderna da obra cartesiana tende, em contraste com a medieval, a exaltar os requisitos da racionalidade horizontal, a que já aludimos. Nessa conformidade, interpreta-se que com Descartes se teria iniciado uma nova era na história do pensamento, a da certeza, a do rigor, a da matematização, a da racionalidade em sentido estrito, isto é, fechado. Situa-se, por isso, em Descartes a inspiração e o esboço do que seria mais tarde considerada, enfática e militantemente, o desígnio frondoso e assumido da verdadeira e única racionalidade: ao excesso da infinitude suceder-se-ia o arnês dos limites; a transcendência seria substituída, nos entusiasmos iluministas, pelo movimento imanente da própria racionalidade; a acção da vontade passaria a ser dominada pela objectividade formal, diluída no mais ou menos forçado acolhimento colectivo, erigida em transcendental racionalidade. Por sua vez, a técnica realizará, *ad extra*, o mesmo círculo horizontal e fechado da mente, entregue apenas às suas possibilidades, que passam a desenvolver-se mecânica e automaticamente. Nesse contexto, o mundo, se crescer, até esgotar as suas potencialidades intrínsecas, tenderá para a sofisticada repetição uniformizante do mesmo plano, sem promover a riqueza da diferenciação, infinitamente renovável. Estas potencialidades qualitativas, a que a atitude medieval era sensível, foram substituídas pelas ilimitadas séries quantitativas. Por seu turno, o inesgotável ímpeto da vontade, porque dissociado do entendimento, acabou por se ver bloqueado pela contradição das manifestações arbitrárias.

Esta dupla leitura da obra de Descartes, a medieval e a moderna, legítima, ao jeito de conclusão, que se considere a sua filosofia, mais do que a expressão duma atitude ambígua e enigmática, por vezes apostrofada pelos intérpretes, o índice, por um lado, da complexidade do real, bem como do trabalho da razão e, por outro, da harmonia que essa diversidade de factores encontrou na obra do filósofo moderno. Essa dupla leitura, a medieval e a moderna, ganharia em ser complementada por uma leitura pós-moderna, a qual evidenciaria, porventura, clivagens que não foram provocadas por René Descartes, mas, antes, pelos intérpretes da sua filosofia, por não se manterem activamente fiéis à globalidade da mundividência da obra dele.

**RÉSUMÉ****LECTURE MÉDIÉVALE ET MODERNE DE DESCARTES**

On cherche de faire une lecture de la philosophie de Descartes dans l'horizon d'une herméneutique compréhensive, sans rester au niveau extérieur des influences et des conséquences. La lecture médiévale – une des lectures médiévales – de Descartes tendra à voir dans son ouvrage l'expression de la tendance verticale de la raison et la lecture moderne – une des lectures modernes – préfère y voir la tendance horizontale.



# AS METAMORFOSES DA LUZ, OU A RETÓRICA DA EVIDÊNCIA NA FILOSOFIA CARTESIANA

*Leonel Ribeiro dos Santos*

Universidade de Lisboa

"La lumière est un archétype cognitif, décliné de mille façons."

F. GIL, *Traité de l'évidence* (1993), 167

"... preferimos a vista a todos os outros sentidos; e a razão está em que, dos sentidos, este é o que nos faz conhecer mais e nos mostra muitas diferenças."

ARISTÓTELES, *Metaph.*, A, 980 a 25-27

1. Duas coisas envolvem a filosofia cartesiana, conferindo-lhe feição e tonalidade muito peculiares: a intuição originária da luz e a experiência privilegiada da visão.

A primeira difunde-se, como originário princípio cósmico, pela física<sup>1</sup> e biologia (é uma variante da luz – o fogo, dito um "fogo sem luz" – que explica as funções biológicas)<sup>2</sup>, insinua-se como princípio de toda uma

---

<sup>1</sup> *Discours de la Méthode*, AT VI, 42 ss; *Principia Philosophiae*, Pars Tertia, art. 55 (AT VIII, 108 ss), Pars Quarta, art. 28 (AT VIII, 217 ss); *Le Monde ou Traité de la Lumière*, AT XI, 3 ss. Todas as referências aos textos de Descartes serão feitas pela edição em onze volumes das *Oeuvres de Descartes*, da responsabilidade de Charles Adam e Paul Tannery (AT), segundo a recente reedição revista, publicada pela Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996.

<sup>2</sup> *Discours de la Méthode*, AT VI, 46.

estética e engenharia ilusionista<sup>3</sup>, e dá-se, enquanto metáfora recorrente, como o *analogon* privilegiado da própria verdade. Descartes revela-se assim como um destacado representante moderno da riquíssima tradição especulativa dos pensadores da luz, a qual lança as suas fundas raízes na arqueologia mítica e teológica das matrizes que moldaram a civilização ocidental, onde convivem metafísicos, físicos, artistas, teólogos e místicos, como Platão e Plotino, São Boaventura e Marsílio Ficino, Suger de Saint Denis, Roberto de Grosseteste e Caravaggio, para evocar apenas alguns<sup>4</sup>. Mas, ao mesmo tempo, ele inaugura uma nova época da filosofia da luz, a filosofia das "Luzes", das "luzes da razão" ou da filosofia, a qual teve o seu apogeu no Iluminismo europeu setecentista, antes de ceder o poder semântico e retórico aos ambientes nocturnos do Romantismo<sup>5</sup>.

A segunda rege toda a concepção cartesiana do conhecimento. Como teórico da técnica de fabricação de lentes e telescópios, Descartes sabia bem do privilégio de que goza a visão e a vista, "o mais universal e o mais nobre" dos sentidos<sup>6</sup>. Mas este filósofo que se considerava o primeiro que reduzira a princípios a técnica de fabricação de instrumentos ópticos para ampliar e potenciar a visão e fazê-la ver o que antes não fora possível ver, é igualmente o teórico do instrumento ou método para ajudar a razão a "ver claro nas suas acções" e para "fazer ver por uma sequência de razões claras e comuns"<sup>7</sup> o modo de encontrar a verdade e de progredir indefinidamente no conhecimento. Pois, como este filósofo do método reiteradamente afirma, "não basta ter o espírito bom, mas é preciso aplicá-lo bem"<sup>8</sup>. De resto, o método cartesiano, tal como a paidéia platónica, não pretende dar a luz e a visão à razão, mas tão-só ajudá-

---

<sup>3</sup> *Cogitationes Privatae*, AT X, 215-216.

<sup>4</sup> Da vasta literatura sobre este tópico, destaque-se: H. BLUMENBERG, "Licht als Metapher der Wahrheit", *Studium Generale*, 10 (1957), pp. 432-447; K. GOLDAMMER, "Licht-Symbolik in philosophische Weltanschauung, Mystik und Theosophie vom 15. bis zum 17. Jahrhundert", *Studium Generale*, 13 (1960), pp. 670-682; D. BREMER, "Licht als universales Darstellungsmedium", *Archiv für Begriffsgeschichte*, 18 (1974), pp. 185-206; W. BEIERWALTES, "Licht" e "Lichtmetaphysik", in: J. RITTER / K. GRÜNDER (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, 1980, vol. V, cols. 282-290.

<sup>5</sup> R. MORTIER, "'Lumière' et 'Lumières', histoire d'une image et d'une idée au XVIIe et au XVIIIe siècle", in: Idem, *Clartés et ombres du siècle des Lumières*, Genève, 1969, pp. 13-59.

<sup>6</sup> *Disc. de la Méthode & Essais (La Dioptrique)*, AT VI, 81.

<sup>7</sup> *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, AT X, 497.

<sup>8</sup> *Discours de la Méthode*, AT VI, 2.



-la a "converter o olhar do espírito" (*mentis acies est convertenda*)<sup>9</sup> para aquilo que é mais simples e por isso melhor se dá a ver, ou a "colocar os olhos na posição adequada" (*jetter les yeux du bon costé*)<sup>10</sup>, para que nela e por ela assome à evidência a ínsita "luz natural". A teoria do método e a gnoseologia cartesianas têm a feição e a função de uma *Dioptrica Mentis*. Aqui, porém, graças à auto-afecção da mente no processo da sua reflexão imanente, dá-se a identidade do instrumento, do objecto visto e do próprio sujeito; como o escreve o filósofo, na sua resposta às objecções de Gassendi: "é a mente que sozinha conhece o espelho, o olho e também a si própria."<sup>11</sup>

Tal como para Platão, também para Descartes a fenomenologia da visão constitui a metáfora da própria filosofia. No filósofo moderno essa metáfora sublinha a intenção de autonomia do sujeito, a dimensão prática de orientação e a dimensão estético-afectiva do prazer que proporciona o simples ver. Três dimensões que se lêem conjuntamente numa bem conhecida passagem da carta a Picot, que serve de prefácio à versão francesa dos *Princípios*: "Sem dúvida é muito melhor servir-se dos seus próprios olhos para se orientar e gozar por esse mesmo meio da beleza das cores e da luz do que tê-los fechados e seguir a conduta de um outro. [...] Viver sem filosofar é propriamente como ter os olhos fechados sem nunca se esforçar por abri-los; e o prazer de ver todas as coisas que a nossa vista descobre não é comparável à satisfação que dá o conhecimento daquelas coisas que se descobrem por meio da filosofia. E este estudo é mais necessário para regular os nossos costumes e nos orientarmos nesta vida do que o uso dos nossos olhos para guiar os nossos passos."<sup>12</sup>

<sup>9</sup> *Regulae ad directionem ingenii*, AT X, 379.

<sup>10</sup> *La recherche de la vérité*, AT X, 497.

<sup>11</sup> *Meditationes de Prima Philosophia* (Quintae Responsiones), AT VII, 367. Atente-se nesta justificação da necessidade do método para investigar a verdade das coisas, que evoca a platônica alegoria da caverna: "Longè satius est, de nullius rei veritate quaerendâ unquam cogitare, quàm id facere absque methodo: certissimum enim est, per ejusmodi studia inordinata, & meditationes obscuras, naturali lumen confundi atque ingenia excaecari; & quicumque ita in tenebris ambulare assuescunt, addeò debilitant oculorum aciem, ut postea lucem apertam ferre non possint." *Regulae*, AT X, 371.

<sup>12</sup> *Principes de la Philosophie*, AT IX-2, 3-4. Veja-se também *Regulae*, AT X, 361: "illam voluptatem, quae in veri contemplatione reperitur, & quae fere unica est integra & nullis turbata doloribus in hac vita felicitas". Sobre a importância da metafórica da visão em Platão e em geral no pensamento antigo, veja-se: Linda M. N. VALDITARA, *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme grecoantiche della razionalità*, Bari, Laterza, 1994; H. BLUMENBERG, *Höhlenausgänge*, Frankfurt/M. Suhrkamp, 1989; K. GAISER, *Il paragone della caverna. Variazioni da Platone a oggi*, Napoli, 1985; J. BARNES, "Le soleil de Platon vu avec des lunettes analytiques", *Rue Descartes* 1-2, Paris, Albin Michel, 1991, pp. 81-92; M. DIXSAUT, "L'analogie intenable", *Rue Descartes* 1-2, Paris, Albin Michel, 1991, pp. 93-120.

A experiência privilegiada da luz e da visão regem a lógica, a teoria do método, a concepção de verdade e de ciência cartesianas. Mas regem igualmente a escrita, a retórica e a metafórica do filósofo do *cogito*. Também estas, com efeito, são comandadas pela necessidade de "fazer ver" (*faire voir*) aos outros o que o próprio Descartes viu ou descobriu por si mesmo e em si mesmo. O "quadro", o "romance", a "história", a "fábula" são as diferentes estratégias que adopta esta necessidade de "representar", as quais fazem da filosofia cartesiana uma espécie de filosofia pictural, uma – glosando o conhecido tópico horaciano – *ut pictura philosophia*<sup>13</sup>.

2. Se se quisesse dar nome a isso que assim tão amplamente envolve e rege a economia e a poética do pensar cartesiano, poder-se-ia designá-lo por *princípio de evidência* ou *princípio de intuição*<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Transcrevemos aqui duas passagens que são bem expressivas deste estilo pictural. A primeira, da Quinta Parte do *Discurso do Método*, introduz precisamente o objecto de que trata a cosmologia cartesiana, a luz: "Tout de mesme que les peintres, ne pouvant esgalement bien représenter dans un tableau plat toutes les diverses faces d'un cors solide, en choisissent une des principales qu'ils mettent seule vers le iour, & ombrageant les autres, ne les font paroistre, qu'en tant qu'on les peut voir en la regardant: ainsi, craignant de ne pouvoir mettre en mon discours tout ce que j'avois en la pensée, j'entrepris seulement d'y exposer bien amplement ce que ie concevois de la Lumiere..." (AT VI, 41-42) A segunda, da Primeira Parte da mesma obra, mas que tem paralelos em muitas outras passagens das outras obras, exhibe uma concepção desportiva da filosofia: "Mais ie seray bien ayse de faire voir, en ce discours, quels sont les chemins qui l'ay suivis, & d'y représenter ma vie comme en un tableau. [...] Ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner icy la Methode que chascun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tasché de conduire la mienne. [...] Ne proposant cet escrit que comme une histoire, ou, si vous l'aymez mieux, que comme une fable..." (AT VI, 3-4). O mesmo motivo ocorre nesta passagem do *Le Monde*: "Et pour faire icy un Tableau qui vous agréé, il est besoin qui j'y employe de l'ombre aussi bien que des couleurs claires. Si bien que je me contenteray de poursuivre la description que j'ay commencée, comme n'ayant autre dessein que de vous raconter une Fable." (AT XI, 48). Sobre a presença do tema horaciano da *ut pictura poesis* na filosofia e teoria estéticas dos séculos XV a XVIII, v.: Rensselaer W. LEE, *Ut Pictura Poesis. Humanisme et théorie de la peinture: XVe-XVIIIe siècles*, Paris, Macula, 1991.

<sup>14</sup> Tomamos as duas expressões por equivalentes, embora estejamos conscientes de que uma análise mais fina possa assinalar diferenças. *Evidência* – como o dar a ver, o tornar visível, o trazer à luz ou iluminar, o tornar claro ou manifesto-, aponta mais para o objecto e sua transparência, enquanto a *intuição*, o intuir ou o intuito, diz a imediatez do acto em que algo é captado na sua evidência, presença clara ou manifestação ao espírito. Pode haver evidência não imediata ou intuitiva, como é a evidência discursiva de um raciocínio ou cadeia de raciocínios. Mas, como veremos, para Descartes, esta distinção esbate-se. De igual modo, para este filósofo da "*clara et distincta perceptio*", o acto de ver ou intuir (*intuitus*), aquilo que é visto e aquele que vê são uma e a mesma coisa: a saber, o próprio espírito no seu imanente processo auto-reflexivo. Sobre o tema, v.: J. VUILLEMIN, "Note sur l'évidence cartésienne et le

Tal princípio preside, antes de mais, à concepção de verdade, e numa das suas formulações mais económicas diz: "Tudo aquilo que percebemos clara e distintamente, é verdadeiro."<sup>15</sup>

As qualidades das ideias simples, de que trata a filosofia cartesiana – a clareza e a distinção –, são plasmadas numa originária experiência e linguagem visuais. Sobejamente conhecida é a explicação dessas propriedades que ocorre nos *Princípios da Filosofia*: "Chamo clara aquela percepção que está presente e patente a uma mente atenta; da mesma maneira que dizemos ver claramente as coisas que, estando na presença do olho que as vê, o movem com força e clareza suficientes. Chamo, porém, distinta aquela percepção que, sendo clara, é de tal modo separada de todas as outras e determinada, que absolutamente nada mais contém em si senão aquilo que é claro."<sup>16</sup>

Descartes tinha consciência do quanto o princípio de evidência comandava a sua filosofia. É assim que, na terceira das *Regras para a direcção do espírito*, diz que há só duas vias para chegar ao conhecimento certo e evidente: a intuição e a dedução. E explica o que entende por **intuição**, a saber: "o conceito da mente pura e atenta, tão fácil e tão distinto, que acerca daquilo que entendemos nenhuma dúvida mais resta; ou, o que é o mesmo, o conceito não duvidoso da mente pura e atenta, que nasce da mera luz da razão."<sup>17</sup>

E, na Regra IX, declara qual o *analogon* de que se alimenta o seu conceito de intuição. Falando de uma das qualidades desta – a perspicácia –, diz: "Conhecemos como se deve usar a intuição da mente pela pró-

---

préjugé qu'elle implique", *Revue des sciences humaines* 61 (1951), pp. 42-49; F. HERZFELD, *Der Begriff der erkenntnistheoretischen Evidenz im Anschluss an Descartes*, Erlangen (Diss.), 1922; W. HALBFASS e K. HELD, "Evidenz", in J. RITTER (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe & Co, 1971, vol. 2, 830-834; e sobretudo, Fernando GIL, *Traité de l'évidence*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993, que, tocando embora marginalmente Descartes, constitui um importante inventário reflectido das filosofias da evidência (com destaque para Husserl) e dos respectivos pressupostos.

<sup>15</sup> *Meditationes*, AT VII, 15.

<sup>16</sup> *Principia*, Pars Prima, art. 45, (AT VIII, 22): "Claram voco illam, quae menti attendenti praesens & aperta est: sicut ea clarè à nobis videri dicimus, quae, oculo intuenti praesentia, satis fortiter & apertè illum movent. Distinctam autem illam, quae, cum clara st, ab omnibus aliis ita sejuncta est & praecisa, ut nihil planè aliud, quam quod clarum est, in se contineat." A versão francesa é ligeiramente diferente, mas acentua ainda mais o registo visual e a intencionalidade subjectiva: para que os objectos sejam claros não basta que estes estejam bem iluminados mas é também necessário que "os olhos estejam dispostos a olhá-los" e para que sejam distintos não basta que eles apareçam manifestamente mas é preciso que aquele que os contempla o faça "como deve ser" (AT, IX-2, 44).

<sup>17</sup> *Regulae*, AT X, 368.

pria comparação com o olhar. Pois aquele que quer ver [*respicere*] os objectos ao mesmo tempo com um só olhar, nada deles vê distintamente; e da mesma forma aquele que costuma atender simultaneamente a muitas coisas com um único acto de conhecimento, tem espírito confuso. Mas aqueles artífices que se ocupam em obras minuciosas e se habituaram a dirigir atentamente a penetração do olhar para os pontos particulares, adquirem com o uso a capacidade de distinguir perfeitamente as coisas mais ínfimas e subtis; assim também aqueles que nunca distraem o pensamento com muitos objectos ao mesmo tempo, mas o ocupam todo a considerar as mais simples de todas e também as mais fáceis, tornam-se perspicazes."<sup>18</sup>

De resto, também a noção cartesiana de **dedução** (que de modo nenhum se confunde com a dedução tradicional dos lógicos e dialécticos) está impregnada do princípio de evidência. É uma evidência mediata, obtida por uma espécie de intuição em movimento. Efectivamente, na Regra XI acaba por esbater-se a diferença entre as duas operações do espírito, ao dizer-se que elas "se completam e aperfeiçoam mutuamente, ao ponto de parecerem fundir-se conjuntamente numa só, graças a um movimento do pensamento que vê atentamente cada objecto em particular, ao mesmo tempo que vai passando aos outros."<sup>19</sup>

Significativo é o facto de esta insistência no princípio de intuição, como visão imediata do que é claro e distinto, surgir no contexto da rejeição explícita da lógica e dialéctica tradicionais e da respectiva teoria da ciência e da demonstração<sup>20</sup>. Nestas, acusa Descartes, o espírito é "dispensado da evidência e da atenção à inferência", sendo levado a confiar apenas nos artifícios formais. É por isso que aquelas ciências são inúteis e constituem mesmo um real obstáculo à verdadeira ciência, pois, segundo Descartes, "não há nada que se possa acrescentar à pura luz da razão que não a obscureça de algum modo."<sup>21</sup>

Poderá perguntar-se se o princípio cartesiano de evidência é um princípio lógico ou um princípio psicológico. Poder-se-á mesmo questionar se Descartes não estará a transformar ingenuamente uma pessoal vivência psicológica num princípio lógico-gnoseológico, ou mesmo num princípio metafísico. Qual o critério, enfim, para discernir uma evidência autêntica de uma ilusão obstinada ou mesmo de uma alucinação?

---

<sup>18</sup> *Regulae*, AT X, 400-401.

<sup>19</sup> *Regulae*, AT X, 407-408.

<sup>20</sup> *Regulae*, AT X, 372-373.

<sup>21</sup> "Quia nihil puro rationis lumini superaddi potest, quod illud aliquo modo non obscuret." *Regulae*, AT X, 373.

A primeira objecção faz pouco sentido para Descartes, na medida em que este põe a insistência precisamente no acto ou na experiência mesma do pensamento, e estes não podem dispensar a presença atenta do espírito ou deixar a consciência de férias. Qualquer critério de evidência que se apresente tem ele mesmo de ser evidente e reconhecido pelo espírito como tal. A verdade não existe fora deste reconhecimento pelo espírito que a experiência em si mesmo. É esta dimensão experiencial que o filósofo contrapõe àqueles que pretendem reduzir o *je pense, donc je suis* à forma de um silogismo. A despeito da fórmula do *Discurso*, que evoca a conclusão de um silogismo, na verdade, não se trata nisso de um silogismo, mas sim de algo que o espírito "experiencia em si mesmo" (*apud se experietur*), como coisa evidente por si mediante a simples intuição<sup>22</sup>. A evidência não é um creditivo exterior, ou uma garantia que eteja antes ou depois da verdade: uma proposição ou verdade evidente é *index sui*. É por isso que só se pode tratar a evidência descrevendo-lhe a fenomenologia, e não definindo-lhe as regras. Em rigor, não há 'teoria da evidência' a não ser como fenomenologia da evidência.

Quanto à segunda objecção, Descartes responder-lhe-ia com a sua teoria do erro<sup>23</sup> e sobretudo com as hipóteses do génio maligno e do deus enganador, hipóteses-limite com as quais visa pôr à prova definitivamente a solidez do seu sistema de evidências. O filósofo conclui ser irracional pensar que um supremo criador nos tivesse dotado com um espírito tal, que, mesmo quando usássemos correctamente as faculdades de conhecimento, fôssemos induzidos em ilusões e erros. Há uma relação muito íntima e essencial entre a hipótese do deus enganador e a tese cartesiana da criação das verdades eternas. O Deus criador das verdades é o mesmo que criou os nossos espíritos e seria inverosímil, seria mesmo postular a irracionalidade absoluta, pensar que nos tivesse criado com um espírito que sempre se enganasse. Como se lê no § 43 dos *Princípios*: "É certo que nunca admitiremos algo falso como verdadeiro se dermos assentimento apenas àquilo que percepcionarmos clara e distintamente. Digo é certo, porque, como Deus não é enganador, a faculdade de percepcionar que nos deu não pode tender para o que é falso; da mesma forma que o não pode a faculdade de dar assentimento, na medida em que se estenda apenas àquelas coisas que são claramente percepcionadas. E, ainda que não se provasse por nenhuma razão, isto está de tal modo

<sup>22</sup> "Tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit [...], ipsam potius discit, ex eo quod apud se experietur, fieri non posse ut cogitet, nisi existat." *Meditationes* (Secundae Responsiones), AT VII, 140.

<sup>23</sup> *Principia*, Pars Prima, art. 38, 42, 44., AT, VIII, 19 ss.

impresso pela natureza nos espíritos de todos, que, sempre que percebemos algo claramente, espontaneamente lhe damos o assentimento e de modo nenhum podemos duvidar que é verdadeiro."<sup>24</sup>

Vimos até que ponto o princípio de intuição comanda a lógica cartesiana e constitui o seu critério de certificação da verdade. Falta mostrar em que medida e sob que aspectos se faz também sentir o seu domínio sobre o conjunto do discurso cartesiano.

Destacarei, a este propósito, três aspectos, que são, aliás, intimamente solidários entre si: 1) a concepção cartesiana da definição e do papel desta na elaboração da ciência e da filosofia; 2) a concepção cartesiana da demonstração e argumentação filosóficas; 3) a concepção cartesiana da analogia e da metáfora e da respectiva função na sua própria filosofia.

3. A invocação do princípio de evidência leva Descartes a subestimar, e até mesmo a desprezar, a função das definições em filosofia e, por conseguinte, a considerar-se dispensado de definir ou determinar com precisão o significado dos conceitos fundamentais sobre que funda ou com que constrói o seu próprio sistema. Com razão escreveu Alexandre Koyré, na sua obra sobre a ideia de Deus em Descartes: "O seu sistema, denso e profundo, é obscuro; os seus conceitos são vagos, a sua terminologia imprecisa. À força de querer simplificar e tornar o seu pensamento claro e acessível a todos, Descartes acaba por torná-lo confuso; cada termo é um equívoco, cada palavra tem vários sentidos diferentes."<sup>25</sup>

Na verdade, não se trata de um mero expediente pedagógico, de uma questão de facilitação ou de simplificação, mas de uma questão de princípio, como bem já o havia percebido Leibniz, o qual, justamente, apontava o "princípio da evidência" como um dos pontos débeis do método da filosofia cartesiana. Esse princípio, dizia Leibniz, "só serve para ilusões enquanto não se dispuser de um sinal do que é claro e distinto, o que Descartes não nos deu. O sinal do conhecimento distinto de uma noção é que se possa mostrar a sua possibilidade, e o sinal do conhecimento distinto de uma verdade é que possamos demonstrá-la mediante definições das noções que são possíveis."<sup>26</sup>

Em suma, ao princípio cartesiano da evidência ou da intuição, Leibniz contrapõe o critério lógico da interna consistência ou possibilidade, que constitui a base da definição e torna possível a demonstração; ou seja,

---

<sup>24</sup> *Principia*, Pars Prima, art. 38 e 30, AT, VIII, 19 e 16.

<sup>25</sup> A. KOYRÉ, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence*, Paris, 1922, pp. 8-9.

<sup>26</sup> G. W. LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften*, ed. C. J. Gerhardt, Hildesheim / New York, G. Olms, 1978, vol. IV, 404.



Leibniz repõe aquilo precisamente que Descartes intencionalmente rejeitara por inútil e prejudicial à verdadeira filosofia.

As definições cartesianas, quando o filósofo acede a dá-las, são tão vagas ou tão amplas que criam mais problemas do que realmente resolvem. Considerem-se, a título de exemplo, as definições de **pensamento** (*cogitatio*) e de **ideia**.

"Pela palavra pensar, entendo eu tudo aquilo que se faz em nós de tal modo que apercebêmo-lo imediatamente por nós mesmos [...]; é por isso que não somente entender, querer, imaginar, mas também sentir, é qui a mesma coisa que pensar."<sup>27</sup>

Estranha definição esta para quem, nas *Meditações de Filosofia Primeira*, se propunha mostrar e fundamentar a completa distinção entre o pensamento, por um lado, e a imaginação e os sentidos, por outro! Perante definição tão ambígua um pensador rigoroso e arguto como Hobbes só podia concluir: "são tudo coisas obscuras, impróprias e muito indignas da perspicuidade habitual do Senhor Descartes" (*Quae omnia obscura, impropria, & perspicuitate solita Domini Des Cartes indignissima*)<sup>28</sup>.

Idêntica indeterminação paira sobre a noção de **ideia**, tão essencial à filosofia cartesiana.

"Eu quase sempre tomo o nome ideia por tudo aquilo que é percebido imediatamente pela mente, de tal modo que quando quero e temo, dado que simultaneamente percebo que quero e temo, considero a própria volição e o temor no número das ideias."<sup>29</sup>

Compreende-se a intenção de Descartes de sublinhar nesta definição a consciência ou percepção imediata que a mente tem dos seus actos, sejam eles afectivos, volitivos ou intelectuais. Mas perante uma tal definição como admirar-se de que Locke venha a privilegiar precisamente aquelas ideias que resultam imediatamente da sensação? Descartes, na verdade, facilitou muito as coisas ao seu adversário empirista.

Mas o sério da coisa não está na inabilidade ou mesmo no desleixo de Descartes, nem na ambiguidade e indeterminação que fere os conceitos fundamentais sobre que funda a sua filosofia. O sério da questão reside no facto de que isso é consciente e justificado pela invocação do princípio de evidência. Ao costume escolástico de definir os conceitos filosóficos com base no género e na diferença específica; e até mesmo à prática dos géometras de definir rigorosamente os conceitos com que depois

---

<sup>27</sup> *Principia*, Pars Prima, art. 9, AT VIII, 7.

<sup>28</sup> *Meditationes* (Objectiones Tertiae), AT VII, 177.

<sup>29</sup> *Meditationes* (Responsiones Tertiae), AT VII, 181.

constróem a cadeia das suas demonstrações<sup>30</sup>, Descartes contrapõe o recurso à imediata compreensão do significado dos termos no uso corrente, ou apela para o consenso natural da comunidade linguística, dentro da qual cada um pode, por si só, quando realmente pensa, captar o significado das palavras e o seu verdadeiro conteúdo. Mas isto é tanto mais estranho quanto, por outro lado, o mesmo Descartes reconhece que, devido à origem fortuita e ao uso confuso, as palavras constituem uma das causas do erro, na medida em que inconsideradamente "ligamos os nossos pensamentos a palavras que não os exprimem com exactidão."<sup>31</sup>

Assim sendo, a filosofia deveria começar por um trabalho prévio de apuramento linguístico ou de crítica da linguagem natural. E, nalguns casos, Descartes faz isso mesmo, dando um sentido próprio a conceitos tradicionais, ou recusando o sentido escolástico dos termos em favor do respectivo significado comum<sup>32</sup>. Mas isso não seria ainda suficiente. O ideal seria a criação de uma linguagem verdadeiramente filosófica, projecto que o filósofo esboça numa carta a Mersenne, o qual implicava a invenção de uma espécie de léxico dos pensamentos humanos, graças ao qual estes seriam enunciados, separados uns dos outros e dispostos segundo uma ordem análoga à que existe entre os números. Uma tal língua filosófica teria a virtude de poder representar distintamente todas as coisas, proporcionando uma correspondência fiel entre as palavras e os pensamentos que evitaria o erro nos juízos. Na falta disso, reconhecia ali o filósofo, "as palavras de que dispomos têm quase apenas significações confusas, às quais o espírito dos homens se acostumou de longa data, sendo isso a causa de que ele não entenda quase nada perfeitamente."<sup>33</sup>

Descartes está, porém, longe de cumprir, com a sua própria filosofia, aquele projecto, que sabia ser utópico, mas cujo interesse não deixara todavia de reconhecer. Em vez disso, encontramos na sua obra quase sempre a convicção expressa de que as noções fundamentais da sua metafísica não carecem de definição e de que tentar defini-las seria mesmo torná-las mais obscuras. "Há noções – escreve ele – que são tão

<sup>30</sup> *Meditationes* (Secundae Responsiones), AT VII, 156.

<sup>31</sup> *Principia*, Pars Prima, art. 74, AT, VIII, 37.

<sup>32</sup> Tal é o caso precisamente do termo *intuitus*, a propósito do qual Descartes aproveita para declarar a sua atitude perante a linguagem nestes termos: "Caeterim ne qui fortè moveantur vocis intuitus novo usu, aliarumque, quas eodem modo in sequentibus cogar à vulgari significatione remove, hic generaliter admoneo, me non planè cogitare, quomodo quacque vocabula his ultimis temporibus fuerint in scholis usurpatio, quia difficilimum foret iisdem nominibus uti, & penitus diversa sentire; sed me tantum advertere, quid singula verba Latine significant, ut quoties propria desunt, illa transferam ad meum sensum, quae mihi videntur aptissima." *Regulae*, AT X, 369

<sup>33</sup> *Correspondance*, AT I, 80-81.



claras por si mesmas, que se obscurecem quando se pretende defini-las à maneira da Escola, e elas não se adquirem pelo estudo, mas nascem conosco. Eu não explico aqui vários outros termos dos quais já me servi e dos quais tenciono servir-me posteriormente; porque não penso que, entre aqueles que vierem a ler os meus escritos, se encontre quem seja tão estúpido que não possa entender por si mesmo o que estes termos significam."<sup>34</sup>

O que esta passagem exprime é o pressuposto cartesiano da existência de uma espécie de inatismo linguístico ou semântico. Para Descartes, a essência da linguagem não é constituída propriamente pelas palavras enquanto signos ou sons, que têm uma origem arbitrária e um estatuto convencional, mas é-o sobretudo pelos significados desses signos, o que requer sempre um investimento activo e mesmo criativo do pensamento no uso e no entendimento da linguagem. O verbo mental – o significado – precede e impregna o verbo linguístico – a palavra –, que é acessório relativamente àquele e que tem apenas a função de desencadear na mente o processo de identificação do seu conteúdo ou significado, sendo assim possível que a termos e sons diferentes de línguas diferentes seja reconhecido o mesmo significado. Quando o pensamento se exerce na linguagem, o espírito descobre nela, imediata e espontaneamente, o sentido autêntico que se adequa à sua ideia ou pensamento. Quando o homem pensa, é como se recriasse semanticamente a linguagem. Neste sentido, não são as palavras que são inatas; mas o sentido ou significado que nelas se investe ou que por elas se explicita, instituído que é pelo pensamento, esse é como se fosse inato.

Esta concepção da íntima relação entre a linguagem e o pensamento é exposta numa passagem das Segundas Respostas, nos seguintes termos: "Nada poderei exprimir com palavras, entendendo aquilo que digo, sem que por isto mesmo esteja certo de que em mim existe a ideia daquilo que é significado por aquelas palavras" (*nihil possim verbis exprimere, intelligendo id quod dico, quin ex hoc ipso certum sit, in me esse ideam ejus quod verbis illis significatur*)<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> *Principes*, AT IX-2, 28; *Principia*, VIII, 8. Seria interessante acompanhar este problema do estatuto da definição em filosofia para além de Descartes, por exemplo, em Kant. O filósofo crítico recusará o formalismo geometrizar de Wolff no que toca às noções fundamentais da metafísica, entre as quais se conta a de *existência*. Em vez de definições de conceitos por construção dos mesmos, à maneira dos géometras, Kant propõe a análise dos conceitos dados no seu uso e respectivo contexto como a via para se apreender o seu significado. Kant está assim igualmente distante do intuícionismo de Descartes como do formalismo geométrico de Wolff. Sobre este ponto, v. o nosso ensaio "A filosofia como análise e reinvenção da linguagem", in *A razão sensível, Estudos kantianos*, Lisboa, Edições Colibri, 1994, pp. 39-67.

<sup>35</sup> *Meditationes* (Sec. Responsiones), AT VII, 160.

Isto quer dizer que o pensamento autêntico sabe encontrar a linguagem adequada que o exprima ou sabe atribuir espontaneamente aos termos o genuíno significado mental. Mas não será isso presunção exagerada? Recentemente, Perelman reeditou as críticas de Leibniz ao intuícionismo cartesiano, mostrando que o erro de Descartes consiste em crer que existem noções claras e distintas cujas relações dão lugar a proposições evidentes, e que estas noções podem ser captadas graças a uma intuição infalível que versa sobre naturezas simples, a propósito das quais seria impossível o erro<sup>36</sup>.

Tal crença, ainda segundo Perelmann, só é possível numa visão atomizada do real que elimine da sua consideração os contextos semânticos (e não digamos já o uso) de onde os conceitos ou noções recebem o seu real significado. Assim, as noções de *recta* e de *espaço* não têm o mesmo significado na geometria de Euclides e na de Riemann e, da mesma forma, as noções fundamentais do direito, da moral e da metafísica variam de sentido, segundo os contextos em que estão inseridas.

Num diálogo inacabado, intitulado *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, Descartes dedica nada menos do que meia dúzia de páginas a discutir o problema do interesse das definições em filosofia. Insiste na sua tese de que as definições das noções fundamentais da sua metafísica – *cogitatio*, *dubitatio*, *existentia* – são supérfluas e até prejudiciais. E serve-se, uma vez mais, de uma analogia tomada da experiência visual: "Da mesma maneira que seria em vão que definiríamos o branco para que o captasse aquele que não vê absolutamente nada, e que basta apenas abrir os olhos e ver o branco para que o saibamos: assim também para conhecer o que é pensamento e dúvida basta duvidar ou pensar. Isto ensina-nos tudo o que acerca disso podemos saber; e explica muito mais do que as definições por mais exactas que sejam. [...] O mesmo se diga em relação à existência. [...] Nenhuma definição se requer aqui, a qual obscureceria mais do que ilustraria."<sup>37</sup>

Em suma, em vez de definições formais, Descartes prefere, sempre que necessário (isto é, sempre que a noção não seja imediatamente clara por si mesma), descrições explicativas ou mesmo intuitivas<sup>38</sup>. "Fazer ver" (*faire voir*) ou "esclarecer" (*éclairer*) uma noção ou uma ideia é para ele

---

<sup>36</sup> Chaïm PERELMAN, "Une théorie philosophique de l'argumentation", in: Idem, *Rhétoriques*, Bruxelles, 1989, pp. 250-251.

<sup>37</sup> *La recherche de la vérité*, AT X, 521-525.

<sup>38</sup> Veja-se, por exemplo, a recusa de fixar uma definição da luz, o que não o impede de explicar todos os fenómenos da natureza e toda a cosmologia a partir dessa "força, acção ou movimento". Cf a carta a Morin de 13 de Julho de 1638, *Correspondance*, AT II, 203-210; *Le Monde*, AT, XI, 6 ss.

muito mais útil e fecundo do que defini-las com toda a precisão da lógica ou do que demonstrá-las com todo o rigor da geometria. Descartes remete-se a uma lógica natural e intuitiva, que reputa como mais sã e fecunda, na qual, segundo as suas palavras, "tudo se diz e se processa sem lógica, sem regra, sem fórmula de argumentação, apenas mediante a luz da razão e do bom senso, o qual onde age só por si, está menos submetido aos erros do que quando se esforça por observar com ansiedade as mil diversas regras que o artifício e desentendimento dos homens inventaram para o corromper mais do que para o tornarem melhor."<sup>39</sup>

4. Já assim se vê que o princípio de evidência determina profundamente também a concepção e a prática cartesianas da demonstração e argumentação filosóficas. Tinha Leibniz razão quando escrevia, falando de Descartes e dos cartesianos: "eles, alegando que é verdadeiro tudo aquilo que se concebe clara e distintamente, julgam-se dispensados de provar o que pretendem que é evidente."<sup>40</sup>

Se Descartes rejeita os "preceitos dos dialéticos" e as formas do raciocínio ou do silogismo da lógica tradicional é porque, segundo diz, neles se passa por cima da evidência das verdades e se dispensa a atenção do espírito à inferência, confiando-se apenas nos procedimentos ou técnicas formais da maquinaria silogística. Lê-se na Regra X: "Alguns admirar-se-ão de que neste lugar em que procuramos os meios de nos tornarmos mais aptos para deduzir as verdades umas das outras, omitamos todos os preceitos dos Dialéticos, com os quais julgam eles governar a razão, prescrevendo-lhe certas formas de raciocínio tão necessariamente concludentes que a razão neles confiante, embora de certa maneira dispense e evidência e a atenção da própria inferência, pode, todavia, em virtude da forma, concluir por vezes algo de acertado. Efetivamente, observamos que a verdade se subtrai muitas vezes a estes laços, enquanto aqueles que deles se servem neles permanecem enredados. [...] Rejeitamos estas formas lógicas como contrárias ao nosso objectivo e procuramos antes cuidadosamente tudo o que nos ajude a manter o pensamento atento."<sup>41</sup>

O filósofo vai ao ponto de propor que a dialéctica, com todas as suas técnicas e preceitos, seja removida da filosofia para a retórica. Tal proposta deve porém entender-se tendo em conta que a lógica cartesiana é sobretudo uma lógica da invenção – uma *ars inveniendi* –, ao passo que a

<sup>39</sup> *La recherche de la vérité*, AT X, 521.

<sup>40</sup> *Die Philosophischen Schriften*, IV, 404.

<sup>41</sup> *Regulae*, AT X, 405-406.

dialéctica era uma *ars demonstrandi* ou *probandi*, cujas fronteiras com a retórica ou *ars persuadendi*, sobretudo no contexto do pensamento humanista, nem sempre estavam bem definidas<sup>42</sup>.

É tese generalizada entre os comentadores da obra de Descartes que a filosofia do *cogito* e da *certitudo* não deixa espaço nem para a dialéctica nem para a retórica<sup>43</sup>, que a filosofia cartesiana se aproximaria mesmo do ideal de uma "filosofia sem retórica". Apoiar-se essa tese em alguns juízos críticos do filósofo acerca da retórica do seu tempo, designadamente, na revisão que faz das ciências que constituíam o *curriculum* escolar da época, na Primeira Parte do *Discurso do Método*. Mas a crítica da retórica tradicional e escolar não significa a rejeição de toda a retórica por parte de Descartes. Também aqui o filósofo contrapõe à retórica formalista e artificiosa uma espécie de retórica natural, que acompanha o pensamento genuíno onde quer que ele se encontre. Quando autêntico e vigoroso o pensamento sabe encontrar a sua eloquência e as vias da persuasão, que são também as vias da clareza e da inteligibilidade, e fá-lo mesmo sem ter aprendido as regras dos retóres. É desta eloquência e retórica natural que fala esta passagem da Primeira Parte do *Discurso*, que transcrevemos: "Aqueles que têm o raciocínio mais forte e que digem melhor os seus pensamentos a fim de os tornarem mais claros e inteligíveis, podem sempre persuadir da melhor forma a respeito daquilo que propõem, ainda que [...] nunca tenham aprendido a retórica."<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Nelly BRUYÈRE, na sua obra *Méthode et dialectique dans l'oeuvre de la Ramée. Renaissance et âge classique*, Paris, 1984, identificou vestígios da presença da Dialéctica de Pierre de la Ramée na filosofia de Descartes. A dialéctica é definida por la Ramée como a "virtus mentis ac rationis, qua... disserere et ratiocinari, et quidvis ratione expedire possit" (*ib.*, p. 209) ou ainda como "virtus ad disserendum", "ars disserendi" ou "facultas disserendi" (*ib.*, p. 207). Ramée puxava para a dialéctica aquilo que Aristóteles atribuíra à retórica e assim a sua dialéctica é uma simbiose de lógica e retórica, uma "ars disserendi et ratiocinandi", uma tendência do pensamento humanista que também encontramos em Melanchthon (*Elementorum Rhetorices Libri Duo*, Wittebergae, 1582, pp. 13-14).

<sup>43</sup> Chaim PERELMAN, *O império retórico. Retórica e Argumentação*, Lisboa, Asa, 1993, pp. 25-26.

<sup>44</sup> *Discours de la Méthode*, AT VI, 7. A concepção cartesiana desta nova retórica, na qual se defende a "concordia rerum cum sermone" e que associa a "venustas" e a "elegantia" à simplicidade, "tanquam in perfecte formosa muliere pulchritudo", encontramos-la desenvolvida sobretudo na *Censura quarundam epistolarum Domini Balzaci*, de 1628 (*Correspondance*, AT I, 7-13). Sobre este tema, v.: Marc FUMAROLI, "Ego scriptor: Rhétorique et Philosophie dans le *Discours de la Méthode*", in H. MÉCHOUHAN (coord.), *Problématique et réception du 'Discours de la Méthode' et des 'Essais'*, Paris, Vrin, 1988, pp. 31-46; Masashi MIWA, "Rhétorique et Dialectique dans le *Discours de la Méthode*", *ibidem*, pp. 47-55; Henri GOUHIER, "La résistance au vrai et le problème cartésien d'une philosophie sans rhétorique", in *Retorica e Barocco*, Atti del III Congresso Internazionale di Studi Umanistici, Fratelli Bocca, Roma, 1956, pp. 85-97;

Em todo o caso, há que reconhecer que, também na filosofia cartesiana, as fronteiras entre a nova lógica e a esta nova retórica natural são muito ténues. O próprio Descartes que, por vezes, acusa os seus objectores de refutarem as suas teses não fazendo uso de "razões filosóficas" mas iludindo-as com "artifícios de oratória" (*oratoriis artibus*)<sup>45</sup>, realiza amiúde (sobretudo em contextos polémicos, por exemplo nas Respostas às Objecções) e, ao que parece, algo inconsideradamente, a sub-reptícia passagem do domínio das razões filosóficas para o domínio das razões retóricas, tomando ou dando por demonstração e prova suficiente das suas afirmações aquilo que, na verdade, muitas vezes tem apenas valor e função de ilustração ou de explicação por analogia. Mas esta passagem torna-se compreensível se tivermos em conta, por um lado, o princípio de evidência que inspira a sua filosofia e, por outro, a nova concepção da função da analogia que se expõe na sua obra, da qual adiante falarei.

Citarei dois exemplos, os quais me parecem ilustrar bem o modo habitual como Descartes procede nas suas argumentações, sobretudo em contextos polémicos. O primeiro mostra a função dos expedientes retóricos na argumentação filosófica. Referindo-se ao artificialismo retórico das *Meditações* (ficção, sonho, etc.), Gassendi pergunta a Descartes, nas Objecções que lhe dirige, "se não seria mais digno da simplicidade filosófica e do amor da verdade enunciar as coisas tais como elas são, de boa fé e simplesmente, em vez de recorrer ao artifício, procurar enganar com artimanhas, andar à cata de rodeios"<sup>46</sup>.

Ao que Descartes responde com uma sugestiva imagem: "Tal como quando temos um pau torto, o entortamos ainda mais para o sentido contrário a fim de que ele se torne direito, assim é útil muitas vezes tomar as coisas falsas por verdadeiras com o fim de ilustrar a verdade. É o que fazem os astrónomos quando imaginam no céu o equador, o zodíaco e outros círculos, o que fazem os géometras quando acrescentam novas linhas às figuras dadas, o que fazem frequentemente os filósofos em muitas ocasiões."<sup>47</sup>

O estilo ficcional e efabulatório da ciência e filosofia cartesianas é, como se depreende, determinado pela necessidade de ilustrar, de fazer ver a verdade, correspondendo por certo não apenas a uma exigência

---

E. KRANTZ, *Etudes sur l'esthétique de Descartes étudiée dans les rapports de la doctrine cartésienne avec la littérature française du XVIIème siècle*, Paris, Germer-Baillière, 1882.

<sup>45</sup> *Meditationes* (Objectiones Quintae), AT VII, 347.

<sup>46</sup> *Meditationes* (Objectiones Quintae), AT VII, 258.

<sup>47</sup> *Meditationes* (Quintae Responsiones), AT VII, 349-350.

pedagógica ou didáctica, mas sobretudo a uma exigência da economia e da poética da própria invenção ou descoberta da verdade.

O segundo exemplo mostra um caso típico de argumentação cartesiana e a respectiva justificação. Hobbes, pondo precisamente em causa o princípio cartesiano de evidência, descrito, na Quarta Meditação como uma "grande luz no entendimento" (*magna lux in intellectu*), objecta que uma tal maneira de falar é apenas metafórica e que, por conseguinte, não tem valor argu-mentativo (*metaphorica est, nec igitur argumentativa*)<sup>48</sup>.

Descartes responde de modo peremptório: "Nada tem que ver com a questão perguntar se a expressão 'grande luz' é ou não argumentativa, contanto que ela seja explicativa, como de facto é." E prossegue: "Ninguém efectivamente ignora que pela expressão 'luz no entendimento' se entende a perspicácia do conhecimento."<sup>49</sup>

Nesta resposta expõe-se toda a fraqueza da lógica cartesiana. Mas é esta fraqueza que constitui igualmente a sua força, a qual resulta não menos da evidência ou luminosidade intuitiva das suas explicações do que da necessidade e poder dos seus argumentos<sup>50</sup>. Em suma, esta filosofia da razão "*toute pure*" e da "*simples luz da razão*" impõe-se não apenas pela força das suas razões, mas também pelos recursos da sua poderosa retórica e metafórica, os quais não só apelam para o princípio de evidência ou de intuição, como mobilizam fecundos e eficazes artifícios intuitivos.

A resposta a Hobbes revela a naturalidade com que Descartes toma as metáforas por razões, a explicação analógica por demonstração suficiente das suas proposições. Revela o apelo feito a uma capacidade natural da razão humana em geral ("ninguém ignora") para compreender ou apreender espontaneamente o funcionamento metafórico da linguagem e para reconhecer correspondências pertinentes e significativas entre realidades de todo diferentes entre si, ou para traduzir uma coisa noutra (por exemplo, a luz no entendimento por perspicácia do conhecimento). Revela, enfim, uma das funções decisivas que Descartes reconhece às comparações, em geral, e às suas em particular. Também estas, com efeito, estão ao serviço de uma economia da visão e da evidência. Estão, em suma, ao serviço de uma economia da inteligibilidade que é uma poética da visibilidade.

---

<sup>48</sup> *Meditationes* (Objectiones Tertiae), AT VII, 191.

<sup>49</sup> AT VII, 192.

<sup>50</sup> Já Leibniz, comentando o estilo de Descartes, escrevia que "por vezes o leitor é mais conduzido pelas meditações do que forçado pelas demonstrações" (aliquando [...] meditationibus potius lectorem ducit quam demonstrationibus cogit). *Die Philosophischen Schriften*, IV, 258.



5. E eis-nos chegados ao terceiro ponto: a importância da analogia e sua função na filosofia cartesiana.

Há que abandonar a ideia generalizada de que a analogia não desempenha qualquer papel de relevo na filosofia cartesiana<sup>51</sup>. Isso contradiz as declarações do filósofo, o qual expressamente reconhece que "os modos de dizer por analogia ajudam a explicar e são de grande necessidade para dirigir a luz natural."<sup>52</sup> Mas mais ainda contradiz a prática efectiva da filosofia e da ciência materializada nos seus escritos. Do que estes dão testemunho, como julgamos ter mostrado suficientemente noutra lugar<sup>53</sup>, não é do abandono da prática da analogia, mas duma transformação da concepção e da função da analogia, a qual se pode reconhecer numa passagem de uma carta a Morin, de 12 de Setembro de 1638, onde o filósofo moderno demarca as suas comparações daquelas que eram comumente usadas pelos filósofos escolásticos: "É verdade que as comparações que costumam usar-se na Escola, ao explicarem as coisas intelectuais pelas corporais, as substâncias pelos acidentes, ou pelo menos uma qualidade por uma outra de outra espécie, instruem pouquíssimo; mas porque naquelas de que eu me sirvo, eu não comparo senão movimentos a outros movimentos, ou figuras a figuras, etc., isto é, coisas que devido à sua pequenez não podem cair sob os nossos sentidos a outras que caem, e que de resto não diferem delas mais do que um círculo grande difere de um círculo pequeno, eu pretendo que elas são o meio mais próprio que o espírito humano pode ter para explicar a verdade das questões físicas; ao ponto que, quando se afirma algo respeitante à natureza que não pode ser explicado por nenhuma tal comparação, eu penso saber por demonstração que ela é falsa."<sup>54</sup>

O reconhecimento da necessidade do procedimento analógico no processo de investigação científica encontramos-lo já num pensamento do jovem filósofo, em termos inequívocos: "o conhecimento do homem a respeito das coisas naturais, só é possível mediante por semelhança [*per similitudinem*] com aquelas coisas que caem sob os sentidos e por certo

<sup>51</sup> Cf. Pierre-Alain CAHNÉ, *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*, Paris, Vrin, 1980, pp. 307 ss. Chaïm Perelman escreve: "Um pensamento filosófico, mesmo tão racionalista como o de Descartes, não pode dispensar as analogias. Para um filósofo a analogia não é um simples momento de descanso, um auxiliar do pensamento que se procura, que o filósofo poderia dispensar na sua conclusão. Ela é antes o termo e a *mise en forme* da sua argumentação." "Analogie et métaphore en science, poésie et philosophie", *Revue Internationale de Philosophie*, 23 (1969), pp. 8-9.

<sup>52</sup> *Meditationes* (Quarta Responsiones), AT VII, 241.

<sup>53</sup> "Descartes e a concepção moderna da analogia", *Revista da Faculdade de Letras*, n.os 13/14-5ª série, Dezembro de 1990, pp.231-243.

<sup>54</sup> *Correspondance*, AT II, 367-368.

consideramos que filosofa de modo mais verdadeiro aquele que de modo mais feliz consegue assimilar as coisas investigadas com as que são conhecidas pelos sentidos."<sup>55</sup>

Por conseguinte, as comparações não têm para Descartes uma função meramente decorativa, mas possuem um real valor científico e gnoseológico: são o modo de dar a conhecer, de explicar a verdade, e até de a inventar. Têm função heurística e demonstrativa; mostram ou dão a ver o que sem elas permanecia irremediavelmente opaco e invisível. Como se lê num dos últimos parágrafos dos *Princípios da Filosofia*: "Da mesma forma que um relojoeiro, ao ver um relógio que ele não fez, pode ordinariamente julgar, a partir de algumas das suas partes que vê, quais são as outras que ele não vê, assim, considerando os efeitos e as partes sensíveis dos corpos naturais, eu tentei conhecer quais devem ser os das suas partes que são insensíveis."<sup>56</sup>

Como se vê, o mecanicismo cartesiano, antes de ser uma tese metafísica e uma teoria física foi a percepção de uma analogia e a extensão generalizada de uma metáfora<sup>57</sup>.

Num pensamento do jovem Descartes encontramos a convicção da aptidão das coisas sensíveis para significar também as coisas intelectuais ou espirituais e regista-se aí mesmo uma espécie de catálogo de semelhanças que funcionam quase como arquetípicas para a consciência comum e filosófica: "As coisas sensíveis são aptas para conceber as olímpicas, o vento significa o espírito, o movimento com o tempo significa a vida, a luz significa o conhecimento, o calor significa amor, a actividade instantânea significa a criação."<sup>58</sup> Esta ideia está mais explicitada num outro fragmento, numa espécie de vislumbre de uma embrionária teoria do esquematismo e do simbolismo, numa ousada afirmação até do privilégio da poesia sobre a filosofia: "Tal como a imaginação usa figuras para conceber os corpos, assim o entendimento usa alguns corpos sensíveis para figurar [*ad figuranda*] as realidades espirituais, como o vento, ou a luz, e assim filosofando de modo mais elevado podemos levar

<sup>55</sup> *Cogitationes Privatae*, AT X, 218-219.

<sup>56</sup> *Principes*, Quatriesme Partie, art. 203, AT IX-2, 322.

<sup>57</sup> Sobre a metafórica cartesiana, para além da citada obra de Cahné, v.: Nathan EDELMAN, "The mixed Metaphor in Descartes", *The Romanic Review*, 41 (1950), pp. 167-178; Th. SPOERRI, "La puissance métaphorique de Descartes", *Descartes. Cahiers de Royaumont*, Paris, 1957, pp. 273-287. P. GALISON, "Descartes's comparisons: from the invisible to the visible", *Isis*, 1984; G. NADOR, "Métaphores de chemins et de labyrinthes chez Descartes", *Revue d'Histoire de la Philosophie*, 23 (1969), pp. 3-15.

<sup>58</sup> *Cogitationes Privatae*, AT X, 218.



a mente ao sublime. Poderá parecer estranho por que razão se encontram sentenças graves mais nos escritos dos poetas do que nos dos filósofos. A razão disso está em que os poetas escrevem movidos pelo entusiasmo e força da imaginação: existem em nós sementes de ciência, tal como na pederneira, as quais são extraídas pelos filósofos mediante a razão e avivadas pelos poetas mediante a imaginação, e é por isso que mais brilham."<sup>59</sup>

Mais tarde, o autor das *Meditações* vai empenhar-se em provar a autonomia do entendimento e da razão relativamente à imaginação e aos sentidos, das ideias relativamente às imagens, e dirá mesmo que "as imagens das coisas sensíveis cegam a visão da mente" (*rerum sensibilibus imagines mentis acies excaecant*)<sup>60</sup>. Todavia, é com imagens – a da cegueira e a da visão – que o diz, dando-se assim no próprio discurso cartesiano aquele estranho paradoxo, já advertido num fragmento de Demócrito<sup>61</sup>, segundo o qual a razão para afirmar a sua autonomia e para falar contra os sentidos tem de pedir emprestada a estes a linguagem, como se os sentidos assim se vingassem da razão pondo a nu a sua penúria e presunção de autonomia.

Como sugerimos no início deste ensaio, a noção cartesiana de evidência surge da intersecção e cumplicidade de dois registos metafóricos que mutuamente se convocam: o da luz e o da visão. Não há imagens que mais dêem a ver do que as da luz, não há experiência que mais afim seja da intelecção do que a da visão. Numa economia da visualização e da representação cabe às metáforas da luz e da visão o papel fundamental. Mediante um poderoso investimento retórico elas estruturam toda a lógica da evidência, mas ao mesmo tempo sublinham as feições características da filosofia cartesiana: a imagem da luz do Sol, que difunde a sua luz igualmente por todos os objectos, indiferente à natureza específica de cada um deles, diz, numa admirável economia de meios, toda a concepção cartesiana da unidade da sabedoria humana e da essencial e originária comunidade de todas as ciências<sup>62</sup>, cuja transdisciplinaridade se funda nessa ciência ou disciplina geral da ordem e da medida que é a *mathesis*; contraposto ao "sol da autoridade divina"<sup>63</sup>, diz a autonomia da razão humana e a sua auto-suficiência naquilo que está no seu âmbito; a

---

<sup>59</sup> *Cogitationes Privatae*, AT X, 217.

<sup>60</sup> *Meditationes*, AT VII, 47.

<sup>61</sup> Cf. H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 125 (ed. por W. KRANZ, Berlin, 1952, II, 168).

<sup>62</sup> *Regulae*, AT X, 360.

<sup>63</sup> *Principia*, Pars Prima, art. 76, AT VIII, 39.

"centelha" de luz tirada da própria alma como de uma pederneira ou a "luz inata" (*lumen quoddam ingenuum*) põem em destaque a imanência de todo o processo cognoscitivo e pedagógico, o qual deve consistir apenas em "aumentar a luz natural da razão" (*tantum de naturali rationis lumine augendo*)<sup>64</sup>; a insistente imagem da "luz da razão" ("luz natural" da razão), contraposta quer à luz da fé ou da revelação quer à tradicional metáfora da "luz da natureza", abundantíssima, por exemplo, num Paracelso e num Francis Bacon, em Descartes diz propriamente "a faculdade de conhecer que nos foi dada por Deus" (*lumen naturae, sive cognoscendi facultatem à Deo nobis datam*)<sup>65</sup> e expõe a confiança no poder que a razão tem não só para se conhecer a si mesma e extrair "do seu próprio fundo" tudo aquilo que é possível conhecer com certeza, mas ainda para conhecer e decifrar a própria natureza que, de si, é opaca, só se deixando ler quando traduzida na linguagem racional da geometria.

## RÉSUMÉ

### LES MÉTAMORPHOSES DE LA LUMIÈRE OU RHÉTORIQUE DE L'ÉVIDENCE DANS LA PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE

Pour beaucoup de commentateurs, la philosophie cartésienne de l'évidence rationnelle repousse la rhétorique et les métaphores hors du champ de la philosophie.

En soulignant l'omniprésence des images de la lumière et de la vision dans l'oeuvre du philosophe du *cogito* et de la *mathesis*, nous essayons de montrer qu'il y a justement une rhétorique de l'évidence cartésienne et que c'est grâce à cette rhétorique que la philosophie de Descartes déploie toute sa puissance.

La dominance du principe d'évidence et d'intuition ne va pas sans conséquences, notamment pour la théorie de la définition, mais aussi pour la pratique de l'argumentation philosophique et pour la conception du rôle de l'analogie et de la métaphore dans la philosophie et dans la science. Tout cela obéit à une économie d'intelligibilité qui s'exhibe comme poétique de la visibilité.

<sup>64</sup> *Regulae*, AT X, 361.

<sup>65</sup> *Principia*, Pars Prima, art. 30, AT VIII, 16.

## FOUCAULT: DA MORTE DO SUJEITO AO SUJEITO DA MORTE

*José de Almeida Pereira Arêdes*

Mestrado em Filosofia, Universidade de Lisboa

### Introdução

Comemorando-se este ano o nascimento de Descartes (1596 – 1650) e de Leibniz (1646 – 1716), que mereceram a atenção do Colóquio *Descartes, Leibniz e a Modernidade*<sup>1</sup>, seria esquecimento ingrato, no quadro de uma reflexão sobre esta modernidade, não recordar Michel Foucault (1926 – 1984), quando este ano decorre justamente o septuagésimo aniversário do seu nascimento, sobretudo se atendermos a um certo ostracismo a que o seu nome tem estado votado entre nós<sup>2</sup>, e ainda ao facto de podermos também associar a estas comemorações o trigésimo aniversário da publicação de *Les Mots et les Choses* (1966).

Se, com efeito, não é possível falar de *modernidade* sem referir Descartes e Leibniz, também é difícil ignorar um dos grandes críticos dessa

---

<sup>1</sup> Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 27, 28 e 29 de Novembro de 1996.

<sup>2</sup> Devem referir-se os trabalhos que lhe têm sido dedicados pelo Departamento de Comunicação Social da Universidade Nova, cf. *Michel Foucault, uma análise da experiência*, *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 19, Lisboa, Cosmos, s/d, bem assim como o trabalho de J. A. BRAGANÇA DE MIRANDA, *Análítica da Existência*, Vega, Lisboa, 1994. Nós próprios apresentámos uma Dissertação de Mestrado subordinada ao título *Foucault ou a impaciência da liberdade*, Departamento de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1996.

mesma *modernidade* em geral, e particularmente do *racionalismo* e do *sujeito*, que justamente dá pelo nome de Foucault, ou não mencionar a famosa polêmica que nos idos de sessenta opôs Foucault e Derrida a propósito da interpretação que, em *Histoire de la Folie à l'âge Classique*<sup>3</sup>, aquele fizera de uma passagem da 1ª. *Meditação* de Descartes, opondo *razão* e *loucura*, na afirmação de que um *eu pensante* não pode ser *louco* e, concomitantemente, na confirmação da *exclusão* da loucura<sup>4</sup>, polêmica que se generalizou e subiu de tom quando em *Les Mots et les Choses*, Foucault proclamou a morte de Homem<sup>5</sup>.

Seria pois tema pertinente apresentar a crítica de Foucault à razão crítica. Não é este, porém, o tema que aqui nos propomos tratar, antes um outro e, a nosso ver, fundamental embora esquecida vertente da Filosofia a que Foucault deu tanta importância e atenção, a saber, o lugar do sujeito não na teoria mas na *prática* da Filosofia, ou o pensar filosófico como *onto-etho-poiética*, isto é, como *prática de si*.

### A crítica a Descartes

A fama de Descartes deriva, quanto a nós, sobretudo de, no quadro de uma crise de referenciais provocada pela diluição do reconhecimento do poder de uma atitude virada para a liberdade gnóstica e do consequente saber obtido a partir da *experiência noética*, o discurso metafísico se ter tornado, devido à sua progressiva racionalização, leia-se, transformação em *discursividade dianoética*, um discurso vazio de sentido, a não ser em casos excepcionais, que de resto a filosofia oficial ou, se se preferir, uma certa *ordem do discurso* = *discurso de uma certa ordem*, considera marginais, como é o de Mestre Eckhart.

Devido a esse descrédito do discurso metafísico, de resto absolutamente justificado devido à falta de *fundamentação experiencial* de que padecia, e do retorno da importância do conceito de *experiência*, agora, no entanto, restringido à experiência do observável racional e sensorialmente, ou, se se preferir, à *experimentação*, surgiu como descoberta de gênio a substituição do postulado de Deus pelo *postulado do Homem* que, em Descartes, assumiu a forma de *subjetividade pensante*.

Essa genialidade, que na forma de identificação entre o *eu penso* e o *eu sou* se oferece como uma aparente vitória da razão (burguesa) sobre a

---

<sup>3</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à l'âge Classique*, Paris, Plon, 1961, (HF). A reedição esteve a cargo da Gallimard, 1972.

<sup>4</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à l'âge Classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 57.

<sup>5</sup> M. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses* (MC), p. 396.

autoridade (eclesiástica), teve a extrema vantagem de permitir, de um só golpe, manter a necessidade do postulado de Deus (o que mereceu o assentimento da conservadora linha escolástica) e dar aos arautos da nova “liberdade” do Homem o espaço de acção para as conquistas que essa racionalização prometia, ou seja, e aplicando a conhecida manobra táctica, mudou-se tudo para que tudo ficasse na mesma.

Tudo parecia correr no *melhor dos mundos*, não fora um pequeno senão. O que sucedeu foi que,

- por um lado, a partir de Kant, e segundo a *analítica da finitude* (do Homem) proposta por Foucault em *As Palavras e as Coisas*, o *cogito* e o *sujeito* perderam a sua transparência e puderam ser problematizados nos limites da sua *auto-finitude* na medida em que o sujeito passou a ser visto à luz do par *empírico-transcendental*, por se apresentar como fruto de uma relação entre o Homem *sujeito transcendental* e o Homem *objecto empírico* e,
- por outro, ocorreu uma revitalização do interesse pela *linguagem* que, com base na constatação de que o *eu penso* já não é igual ao *eu sou*, e de que, consequentemente, o *cogito* já não é sinónimo de ser mas abertura às interrogações que põem a questão do ser, se apresentou, então, como criadora do ser, uma vez que os verbos deixarem de exprimir apenas objectos, passando a referir, sobretudo, acções e volições; e os humanos começaram a reconhecer-se na tensão criador/criatura da linguagem.

Tudo isto acarretou, obviamente, profundas transformações na soberania absoluta do sujeito, e teve grande consequências, nomeadamente, na questão que mais tarde tanta polémica viria a causar e que veio a ser conhecida sob a designação de *morte do Homem*.

De facto, a crítica da *razão crítica* empreendida – embora não iniciada – por Foucault<sup>6</sup> revela, por um lado, uma razão reduzida à sua *função dianoética*, operativa e instrumental, não o meio de libertação sonhado mesmo por Kant (que no entanto expressamente nos proíbe qualquer

---

<sup>6</sup> Sem queremos entrar na questão das óbvias influências exercidas sobre Foucault por Nietzsche e Heidegger, diremos apenas que já a *Frankfurterschule* pensara os problemas da relação poder/racionalidade no Ocidente, como Foucault repetidamente o afirma, reconhecendo os seus membros como percursos das suas próprias descobertas neste domínio. Assim, por exemplo, na entrevista a D. Trombadori, *DE*, IV, p. 73 e p. 89. Foucault claramente tem em mente vários trabalhos da referida Escola. Cita nomeadamente Horkheimer (*DE*, IV, p. 72-72, 562) e não ignora a *Dialektik der Aufklärung*, de Adorno e Horkheimer, e a sua crítica ao racionalismo, sendo notório que o *Excursus II* começa justamente com a análise do texto de Kant – *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?*, que Foucault tanto trabalhou.

esperança na existência de um *intellectus archetypus*)<sup>7</sup>, mas instrumento para dominar e amestrar, no quadro de uma *antropologia da finitude* e, por outro, que o *Homem* não é o sujeito supremo de todo o pensar, numa demonstração do infundado da *filosofia da subjectividade* que pretende descobrir um *eu* absoluto, substancial e fundador de todo o conhecimento e de toda a acção, bem como de todos os valores que, relativos porque históricos e culturais, aspiram à hegemonia de uma universalidade redutora do *Outro*.

Como se posiciona, então Foucault, relativamente à questão do sujeito?

### Da morte do sujeito ...

O *sujeito*, como é sabido, foi tema fundamental da investigação de Foucault<sup>8</sup>.

Mas a análise da subjectividade por ele empreendida não teve, no entanto, o intuito de determinar *o que é* o sujeito, mas de estabelecer qual o seu *estatuto*, tendo em vista

- a) mostrar como se processa a transformação do indivíduo em *sujeito*, (processo paralelo ao da *objectivação*, ou criação do “*objecto*” no interior do campo epistémico), uma *hetero-subjectivação* a que chamaremos *sujeição*, isto é, mostrar como se torna sujeito legítimo de tal ou tal tipo de conhecimento;
- b) mostrar como se processou a construção de si próprio e, portanto, como é possível uma (outra) *auto-subjectivação*<sup>9</sup> a que chamaremos, propriamente, *subjectivação*, isto é, para fazer uma “história da subjectividade”.

A análise foucauldiana do sujeito comporta, assim, duas fases:

a *primeira*, aquela em que o jogo de verdade eleito por Foucault é o da constituição do sujeito como *objecto* de conhecimento, e se subdivide em: a) o sujeito como *objecto das Ciências Humanas*, ou o modo como o sujeito *falante, trabalhador e vivo* se tornou questão científica (a *arqueologia do saber*); b) o sujeito como o *outro da normalidade/normatividade*: o modo como foi constituído e estudado como louco, doente e delinquente (a *genealogia do poder*);

<sup>7</sup> Cf. Carta a Marcus Herz, AK, X, p. 130.

<sup>8</sup> M. FOUCAULT, *Deux essais sur le sujet et le pouvoir*, in Dreyfus & Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 298.

<sup>9</sup> Maurice FLORENCE (leia-se, *Michel Foucault*) “Foucault”, in D. HUISMAN, (ed. ), *Dictionnaire des Philosophes*, Paris, PUF, 1984, tomo I, pp. 941-944, DE, IV, pp. 631-636.

a *segunda*, aquela em que o sujeito passa de voz passiva a activa, em que o jogo de verdade eleito é a *história da subjectividade*, a história das maneiras como o sujeito faz experiência de si mesmo num jogo de verdade em que se reporta a si, isto é, o modo como se constitui, ou o sujeito como objecto de saber para si próprio e objecto de constituição por si próprio, não já em termos gnosiológicos, mas ontológicos (a arqueogenealogia do sujeito)<sup>10</sup>.

Assim, ao anunciar, em *As Palavras e as Coisas*, a “morte do Homem”, o que Foucault fez foi chamar a atenção para a *não perenidade* do Homem como objecto epistemológico, definindo o lugar do seu nascimento: ele é irmão gémeo das próprias Ciências Humanas nascidas no *quadro epistémico* da Modernidade e fruto de promíscuo concubinato entre *poder* e *saber* que, se têm como causa primeira as necessidades de um poder que já não brutaliza o corpo mas controla as mentes, são, contudo, *possíveis* devido às transformações no quadro epistémico que, na Idade Moderna, originou a crítica à representação autonomizando a linguagem, uma vez que o fim da *representação*, iniciado com a crítica kantiana e que atingiu a sua plenitude com a *episteme* moderna, não teve apenas como consequência a emancipação da linguagem, ocorrida devido à ruptura definitiva entre a gramática geral e a filologia feita por Bopp, mas possibilitou também o aparecimento do que não poderia aparecer enquanto a representação ocupava todo o espaço da *episteme*, a saber, o Homem.

Se, como Foucault, afirma “*antes do fim do séc. XVIII o Homem não existia*”<sup>11</sup>, o Homem de que se trata não é, obviamente, o Homem como objecto de análise, mas como *categoria epistémica* dado que, como sujeito *soberano absoluto* do conhecimento possível, não tinha lugar no quadro desse mesmo conhecimento, de onde resultava que os temas modernos das “Ciências Humanas” (o indivíduo vivo, falante, produtor, etc.) estivessem excluídos da *episteme* clássica, uma vez que o lugar onde se cruzavam a representação e o ser – e onde nós cremos ver o Homem – era então ocupado pelo discurso, isto é, pela linguagem na sua função de nomear.

Se, como nos diz na análise de *Las Meninas*, de Velasquez, o sujeito (o espectador) não podia ser representado por ser exterior à própria representação, agora que a reflexão sobre a linguagem se faz filologia e cessa o discurso clássico onde se sobrepunham representação e ser, o Homem surge na ambígua posição de objecto de conhecimento e de

<sup>10</sup> M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, DE, vol. IV, pp. 213-218.

<sup>11</sup> M. FOUCAULT, MC, p. 319.



sujeito desse mesmo conhecimento, pois sendo o Homem a que Foucault se refere aquele para quem a representação existe, desaparecida a representação, é ele próprio que passa a existir, isto é, a atrair a atenção da luzes, como que surgindo abruptamente na clareira para onde todos os olhos se viram.

É este o famoso tema da *duplicação empírico-transcendental* introduzida pela *analítica da finitude*: o Homem condição transcendental de conhecimento, aparece como objecto (das ciências empíricas), um ser finito, limitado, e formado pelo meio ambiente, pelas forças produtivas e pela herança linguística, não já *autor*, mas *criatura*, quer da linguagem, quer de pensamentos.

Aparentemente *algo* (como diria Nietzsche) fala e pensa, que não o sujeito.

É, aliás, de uma interpretação de Nietzsche que Foucault se socorre para, recusando a noção de um sujeito substancial e eterno, defender a ideia de que as práticas sociais não só engendram novas formas de conhecimento e novos objectos epistemológicos, como também *novos sujeitos* de conhecimento.

O *sujeito*, diz Foucault, não é, portanto, uma substância obscurecida pela ideologia dominante na sua relação com o objecto, mas algo que *se constitui* no interior da História em função dos *jogos* e estratégias de poder, e o *conhecimento* função, no Ocidente, de técnicas judiciais, como o *inquérito* (Idade Média), e de técnicas de adestramento pedagógico, como o *exame* (a partir do séc. XIX).

Ambos (*sujeito e conhecimento*) são, utilizando ainda a terminologia de Nietzsche, *Erfindung*, *invenção*, resultado do confronto, da luta, sendo o conhecimento, uma vez que o mundo é apenas *caos*, não por ausência de necessidade mas por ausência de ordem, uma *violação* das coisas a conhecer, tendo “o sujeito de conhecimento [...], ele próprio, uma história, [e] a relação do sujeito com o objecto ou, mais claramente, a verdade, ela própria, [...] uma história”<sup>12</sup>.

A ser assim, é evidente que só Deus poderia assegurar que o conhecimento não é ilusão e arbitrariedade, sendo precisamente deste argumento que tanto Descartes como Kant se socorrem para garantir a harmonia entre o conhecimento e as coisas a conhecer, sendo as consequências desta dependência da gnosiologia relativamente à teologia óbvias: morto Deus desaparece também a soberania e a unidade do sujeito<sup>13</sup>.

O que Foucault portanto demonstra é que o que fora tomado por fundamento e causa do pensar e do dizer é, afinal, consequência, isto é,

<sup>12</sup> M. FOUCAULT, *La vérité et les formes juridiques*, DE, II, p. 539.

<sup>13</sup> M. FOUCAULT, MC, pp. 546-547.

recusa que se identifique o *locus* onde a linguagem fala e o pensamento pensa, um caminho de passagem ou encruzilhada de enunciados moldados ao sabor do aleatório dos jogos da História, com o criador desses mesmos caminhantes.

Neste contexto, a morte do Homem como *substância fundante* visa, então, criar as condições de possibilidade para o acordar do *sono antropológico, opiarium* do “pequeno chinês de Königsberg”, e pensar fora do espartilho dos humanismos, consistindo tão somente na adesão de Foucault à crítica ao *princípio da subjectividade* considerado, na linha de Heidegger, constitutivo do pensamento moderno, pelo que, obviamente, não esteve nunca em causa excluir o sujeito do campo da problemática filosófica, mas justamente de o readmitir sob nova forma.

Se o sujeito não é, pois, substância, e se o trabalho paciente do arqueólogo e do genealogista consiste justamente em mostrar o que existe de transitório em cada uma das figuras em que nos reconhecemos<sup>14</sup>, e se o próprio Foucault diz que “*é uma forma [o sujeito], e esta forma não é nunca, nem sobretudo, idêntica a si própria*”,<sup>15</sup> parece claro que, não tendo do sujeito uma interpretação substancialista, o que apresenta são, antes, os diferentes modos de *objectivação* do ser humano na nossa cultura, isto é, os “*modos de transformar os seres humanos em sujeitos*.”<sup>16</sup>

Num ensaio intitulado *O Sujeito e o Poder*, Foucault defende que o sujeito pode ser entendido em *dois sentidos*: sujeito submetido ao outro pelo controle e pela dependência, e sujeito ligado à sua própria identidade pela consciência e conhecimento de si, existindo, em ambos os casos, uma forma de exercício de poder que subjuga e sujeita<sup>17</sup>.

No *primeiro sentido* trata-se da *hetero* constituição do sujeito que consiste, a) na *objectivação* como sujeito falante, produtor e vivo, b) na *partição* normal/anormal, padronização que, conforme a época, reveste as figuras de louco/racional, doente/são, delinquente/ordeiro, e constituem o que chamaríamos *os modos de sujeição* do indivíduo, quando este é passivo nos processos de enculturação que o transformam de ser sociável em ser social, no contexto das complexas relações de *produção*, de *sentido*, e de *poder*<sup>18</sup> que mantém com os outros, sendo o sujeito, aqui,

<sup>14</sup> François EWALD, *Foucault, la norme et le droit*, trad. António Fernando Cascais, *Foucault, a norma e o direito*, Lisboa, Vega, 1993, p. 9.

<sup>15</sup> M. FOUCAULT, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, DE, pp. 708-729, p. 718.

<sup>16</sup> M. FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, DE, IV, pp. 222-243, p. 223.

<sup>17</sup> M. FOUCAULT, *op. ult. cit.*, *ibidem*, p. 227.

<sup>18</sup> M. FOUCAULT, *op. ult. cit.*, *ibidem*.

moldado, construído, do exterior de si, sofrendo uma pressão que visa orientar ou programar as suas acções. Trata-se, em suma, da concepção do sujeito na dependência dessa outra temática fundamental de Foucault, o poder, num momento em que este ainda é pensado como *dominação*, relação unívoca em que o sujeito é hetero governado.

No segundo sentido trata-se da *auto* constituição do sujeito, no quadro do que Foucault designa por *relações de poder*, essa evolução ocorrida na sua concepção de poder que lhe permitiu criticar a dominação como forma cristalizada de *relação* entre os humanos. É o que mais nos importa, e chamar-lhe-emos, com Rabinow, *modo de subjectivação*<sup>19</sup>, para designar a atitude activa do indivíduo na sua auto-construção.

No quadro desta concepção, o sujeito é visto como podendo querer ser outro, auto constituir-se, governar-se a si próprio, passar da *sujeição* à *subjectivação*<sup>20</sup>, trabalhar no sentido da criação de uma outra identidade diferente da resultante dos jogos de saber-poder que ocorrem na História e que transcendem o indivíduo.

Com efeito, diz Foucault, “chamarei subjectivação ao processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, mais precisamente, de uma subjectividade, que é, evidentemente, apenas um das possibilidades dadas na organização de uma consciência de si” sendo este conceito aplicável com propriedade quando o indivíduo busca auto-constituir de uma forma *autónoma* a sua *subjectividade e identidade*, exercitando-se na via do *governo de si*.

### ...ao sujeito da morte

A crítica à Modernidade através da crítica a Descartes não fica, porém, pela crítica à subjectividade substancial fundante do conhecimento, mas dirige-se também a uma outra postura de Descartes que, em nossa opinião, teve consequências muito mais graves.

Segundo Foucault, Descartes é o responsável por se ter dado no pensamento ocidental uma prioridade quase sagrada ao *sujeito pensante* (que, no quadro da filosofia cartesiana, se deve ler *sujeito raciocinante*), em detrimento de outro tipo de preocupações até então com direitos de cidade, uma vez que no domínio da Filosofia Antiga, onde a dissociação esquizoide entre acesso à *verdade* e *aperfeiçoamento ético/ontológico* (leia-se, *espiritual*) ainda não havia ocorrido<sup>21</sup>, a referência à verdade era

<sup>19</sup> Paul RABINOW, *The Foucault Reader*, N. York, Penguin Books, p. 11.

<sup>20</sup> M. FOUCAULT, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, DE, pp. 708-729, p. 706.

<sup>21</sup> M. FOUCAULT, *À propos de la généalogie de l'éthique [...]*, DE, IV, pp. 410-411.

condição simultaneamente *estrutural*, *instrumental* e *ontológica* da instauração do indivíduo como sujeito de temperança, *sophron*, ou, dito de outro modo, trata-se de ter sido atribuída uma hegemonia tal ao racionalismo virado para a dominação da natureza que acabou por se desprezar essa preocupação fundamental que cada um deve ter consigo, a saber, *o cuidado de si*.

Assim, se formos sensíveis ao diagnóstico que, com base na desilusão provocada pelo fracasso das promessas da *Aufklärung*, Foucault faz da Modernidade, esta parece-nos uma questão a merecer a atenção absolutamente prioritária do nosso pensamento.

Ora, este diagnóstico pode ser assim resumido:

1. a modernidade, iniciada com a *Aufklärung* e a sua promessa de liberdade, converteu-se num sistema de dominação que pretende controlar pensamentos e actos, talvez mais opressivo que todo o regime anterior;
2. a nossa existência não é o paraíso que essa mesma *Aufklärung*, a industrialização e a sociedade sem classes nos prometeram, antes parecendo um universo concentracionário;
3. a esperança de autonomia e maioridade do humano que a *Aufklärung* julgava poder alimentar com base no desenvolvimento do saber viu-se transformada no aparecimento de uma ainda maior heteronomia do *êthos* do sujeito moderno (do seu agir e do pensar), para o que, e muito contraditoriamente, esse mesmo saber contribui;
4. é inquietante que, após tantos séculos de apologia da razão, e sem esquecer outras *infâmias*, ainda se reeditem os horrores da Inquisição, agora sob a forma de *Auschwitz* ou *Goulag*.

Agora, se considerarmos os dois grandes vectores de análise empreendida por Foucault, *a)* a *genealogia*, que pretende ser resposta a uma questão presente, *b)* que a principal questão *presente* que o preocupa, a *ontologia da actualidade* (de nós) não é a constituição de um *código de conduta* mas a problematização de uma *atitude* (um *êthos*) perante a modernidade, ou seja, da *atitude a tomar face a essa mesma modernidade e, sobretudo, às suas actuais consequências*, facilmente aceitaremos que Foucault teria de voltar a problematizar a questão do sujeito *embora*, obviamente, de um outro modo.

Essa problematização pode ser equacionada do seguinte modo: se o saber se transformou, mercê do primado da auto evidência racional, numa tecnologia, leia-se, num *poder*, de transformação e manipulação da natureza (suposta estar *aí* para satisfazer as necessidades e os caprichos do *homo sapiens*), e se a esse indivíduo representante da referida

categoria de *homo sapiens* já não se exige que trabalhe no aperfeiçoamento de si, mas apenas que siga as *regras do método* e que produza verdades segundo um critério da evidência racional (cujos supostos são tautologicamente rebatidos nas conclusões que, por isso mesmo, se tornam evidentes), é então claro que, sendo a moral apenas uma máscara do poder, e abandonado o esforço *ético-ontológico do cuidado de si*, tudo é permitido desde que em acordo com as conveniências do poder dominante num determinado quadro de condições históricas.

Mostrando-se tão frontalmente crítico relativamente às consequências da dissociação verdade do saber/verdade do ser (humano), seria de esperar que Foucault procura-se apresentar algumas sugestões para a superação da dificuldade criada por esta postura da modernidade.

Ora é justamente isso que é feito através da elaboração de um verdadeiro balanço das metodologias utilizadas para a definição da identidade dos indivíduos (*as tecnologias do eu*) ao longo da história do Ocidente, a *arqueogenealogia* do sujeito moderno, em busca de propostas que permitam transformar o nosso *êthos do ser*.

Este conceito de *tecnologias do eu* foi forjado por Foucault para dar conta dos diversos métodos e técnicas utilizadas desde a antiguidade quer no Ocidente, quer no Oriente (não devemos esquecer que Foucault leu os especialistas e praticou as técnicas de concentração e meditação do budismo *Zen*), para promover e implementar a construção das identidades requeridas pelo poder político.

De entre essas técnicas, que começou a trabalhar e a expor nas suas últimas obras (como é o caso do *Uso dos Prazeres* e do *Cuidado de Si*, além dos textos resultantes do Seminário que orientou justamente subordinado ao tema *Tecnologias do Eu*, e das *Howison Lectures*<sup>22</sup>, gostaríamos de realçar, pelo alcance radical das suas propostas, a *melete thanatou* (μελέτη θανάτου) ou *meditatio mortis*, o *exercício* da morte, célebre já desde Platão<sup>23</sup>, e que tantos elogios mereceu da parte de Séneca.

A meditação sobre a morte, pese embora o facto de a Filosofia ter

<sup>22</sup> *Techonologies of the Self, a Seminar With Michel Foucault*, ed Luther Martin, Huck Gutman, Patrick Hutton, Amherst, University of Massachusetts Press, 1988. *Verdade e subjectividade (Howison lectures)*, trad. António Fernando Cascais, in *Michel Foucault, uma analítica da experiência*, Revista de Comunicação e Linguagens n.º 19, Lisboa, Cosmos, s/d, pp. 201-223.

<sup>23</sup> μελέτη, exercício prático. Cf. também P. HADOT, *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1987, p. 21, nota 36, que atribui à tradução latina deste termo, *meditatio*, o mesmo sentido de exercício preparatório. A expressão μελέτη θανάτου aparece em Platão, *Fédon*, 81 a.

sido definida como a preparação para a morte, não releva, como é óbvio, do interesse pela morte mas da vontade de viver.

É bom que se diga, de uma vez, que a relação de Sócrates com a morte não é necrófila nem necrófaga, uma vez que a morte a que se referia pode ser entendida de três modos: 1) como morte iniciática (de que falavam as antigas religiões de mistério, de Ísis, Elêusis, Dioniso); 2) como morte para a *ignorância* (perspectiva gnóstica) ou também a morte para o mundo (perspectiva monacal); 3) como morte do que nos prende, por medo, e impede a liberdade, e que é aquela de que nos falam Sêneca e Hegel.

Ora o que há de mais interessante e relevante na abordagem que o último Foucault faz do sujeito, não é que tenha criado uma nova formulação da velha categoria, mas que nos tenha dirigido uma interpelação, a nós, *sujeitos*.

*Quem é que em nós é sujeito? E sujeito de quê? Ou sujeito a quê?*

É talvez nesta ambiguidade do conceito de sujeito com que Foucault jogou, na diferença que vai da *sujeição* à *subjectivação*, que tem lugar e sentido o uso da *techne* (aplicada ao eu), se por tal entendermos “*uma racionalidade prática orientada por um objetivo consciente*”<sup>24</sup>, que visa tornar prática ética e não apenas intenção moral o objetivo definido da criação de uma nova identidade para os sujeitos que nós somos.

Ora, num tempo em que o apego e a dependência relativamente ao *fetiche* da *mercadoria* (se se preferir, a reificação hodierna de tudo e de todos) exerce sobre os sujeitos modernos uma dominação que ultrapassa as previsões mais sombrias de Marx, é de todo salutar (em sentido metafórico e literal, ou não fosse a verdadeira Filosofia uma autêntica terapia) recuperar o exercício de *meditação*, no caso, *da morte* que, justamente, encerra uma séria proposta de desprendimento, logo, um exercício prático da liberdade, passe a redundância e a tautologia da expressão.

Se para Foucault a liberdade é uma prática cuja única garantia é ela própria<sup>25</sup>, é claro que poderemos ver na *meditação da morte* a prática do desprendimento de si como exercício prático da liberdade.

A ideia não é nova, nem é importante que o seja, a não ser para quem, na voragem da modernidade, exige novas mercadorias todos os dias a fim de satisfazer o desejo que outros lhe fazem crer ser genuinamente seu. Mas se a ideia não é nova, nem por isso deixa de ser da máxima importância (na verdade, continuamos a procurar a liberdade tal como continuamos a morrer), pois a relação entre a liberdade e a meditação da

<sup>24</sup> M. FOUCAULT, *Espace, Savoir et Pouvoir*, DE, IV, pp. 270-285, p. 285.

<sup>25</sup> M. FOUCAULT, *Espace, savoir et pouvoir*, DE, IV, pp. 270-285, pp. 275-276.



morte já fora estabelecida por Sêneca quando aconselhou: "*Medita na morte! Quem isto diz, a meditação sobre a liberdade aconselha. Quem aprende a morrer, desaprende a servir.*"<sup>26</sup>

Com efeito, se a liberdade é um exercício do poder na prática das relações que mantemos com o *outro* exterior e interior a nós, a meditação da morte, como tecnologia do eu, só pode conduzir ao desprendimento e à liberdade que será a *autonomia ontológica* de nós no decurso da nossa curta existência, dado que, como diz ainda Sêneca: "*Não estamos sob o poder de ninguém quando a morte está sob o nosso poder*"<sup>27</sup> –, o que, à primeira vista, não está longe do que Hegel terá pensado ao problematizar a *dialética do domínio e da servidão*.

## Conclusão

Ao pensar a morte, não nos parece que a atitude de Foucault, pese embora a tentação do suicídio, possa ver vista como uma atracção mórbida pelo lúgubre, mas antes como uma *urgência* de pensar a mudança.

Do mesmo modo que o herói de Mishima na tetralogia *O Mar da Fertilidade* (obra tão ligada à vida como à morte do seu autor como Foucault imaginou a relação entre Roussel e a sua escrita) descobre, ao conhecer a Índia, a deusa Kali e o sangrento ritual do seu culto que, afinal, a morte é apenas condição de possibilidade da vida, o que Foucault parece ter descoberto é a necessidade de se pensar uma nova relação entre o conhecimento e o aprimoramento ontológico dos humanos, não já na base de uma relação de subordinação do saber à religião (que resto só produziu uma fluida e ineficaz moral e uma anacrónica metafísica), mas na base da construção de um novo modelo de relacionamento entre a *ciência* e a *espiritualidade*.<sup>28</sup>

A sua obra é, a nosso ver, perpassada por uma profunda espiritualidade laica, despida dos espantalhos das religiões que, se foram e ainda podem ser veículos de mistério e espiritualidade, são também, e hoje talvez sobretudo, veículos de dogmatismo e intolerância que urge transformar.

A ser assim, e mesmo que eventualmente tivéssemos de *forçar* um pouco o que Foucault realmente disse (o que não é o caso), isso viria exactamente de encontro ao seu convite para que os seus trabalhos fos-

<sup>26</sup> SENECA, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 26, 10.

<sup>27</sup> SENECA, *op. ult. cit.*, 91, 2.

<sup>28</sup> Desta tímida aproximação encontramos um excelente exemplo nos *Dialogues with Scientists and Sages: the Search for Unity*, Renée WEBER, ed., London, Routledge & Kegan Paul, 1986.



sem utilizados como caixas de ferramentas úteis para abrir novos caminhos, no quadro das preocupações que sempre manifestou e que são as únicas próprias da filosofia, a saber, a premência de se *pensar a situação presente*

Na verdade, a novos desafios só se pode responder com novas soluções.

## ABSTRACT

### FOUCAULT: FROM THE CRITICISM OF THE SUBJECT TO THE SUBJECT OF CRITICISM

In the context of the Convention on *Descartes, Leibniz and Modernity*, our aim is to show how Foucault followed a course which, although devoid of teleological intention, led him from *the criticism of the subject* to *the subject of criticism*. Starting from the criticism of Descartes and of *the thinking subject* as the basis of knowledge, we aim to show how Foucault first explores the death of the subject as the death of the substantial subject and how he is then urged to move from *subjection* (ontological hetero-constitution) to *subjectivation* (ontological self-constitution), thus showing the danger of the separation proposed by Descartes between *the subject of knowledge* and *the ethical subject*. This means the constitution of a subject that is *ethical* instead of moral, the exploration by Foucault of a subject that constructs itself through the practice of liberty, which is made possible through the technologies of *self-care*. *Melete thanatou*, or meditation on death, stands out among these technologies, as an exercise of detachment and practice of the self and the liberty.



# MATHESIS LEIBNIZIANA

**Adelino Cardoso**

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

## Introdução

De uma maneira geral, os investigadores da filosofia no século XVII tendem a pressupor um fundo comum<sup>1</sup> a partir do qual se constituem os diferentes sistemas da "idade da razão", para utilizar uma expressão de H. Gadamer.

Diversamente, a hipótese orientadora deste trabalho vai no sentido de

---

<sup>1</sup> Sob este aspecto, julgo ser típico o procedimento de Maria Luísa R. Ferreira, numa excelente dissertação sobre Espinosa: a autora propõe-se "contextualizar a "ratio espinosana" no paradigma geral em que se integra", a "ratio moderna" (M. L. R. FERREIRA, *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa*, dissertação de doutoramento, Lisboa, Fac. de Letras, 1993, p. 209 e segs.). A dúvida pertinente em face da caracterização feita da chamada *ratio moderna* reside em saber se o cartesianismo é a matriz, medida comum, ou um sistema marcante da modernidade.

### Siglas e Abreviaturas

- A – Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Darmstadt, 1923 segs.; Leipzig, 1938 segs., Berlin, desde 1950).
- Cout – Couturat, L., *Opusculs et Fragments Inédits de Leibniz*, Paris, 1903 (reimp. Hildesheim, Olms, 1961).
- Erd. – Erdmann, J.-E., *Leibnitii Opera Philosophica*, Berlin, 1840 (reimp. Aalen, 1959).
- GP – Gerhardt, G.-I., *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. C. I. GERHARDT, 7 vol., Berlin, Halle, 1819-1863 (reimp. Hildesheim, Olms, 1960-1961).
- Grua – G., *G. W. Leibniz, Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre publiés et annotés par Gaston Grua*, Paris, PUF, 1948, 2 vol.

considerar que aquilo que faz a vida da filosofia, nesta fase exaltante da sua história, é a intensidade do debate em torno de questões cruciais relativas à própria natureza do trabalho da razão, ao estatuto do sujeito pensante, validade da moderna ciência da natureza, ligação entre o pensar e a história, etc. É a intensidade de um tal debate que explica o vigor das controvérsias então vividas e também a amplitude especulativa dos sistemas produzidos.

Quer isto dizer que a via adequada para a compreensão da vida filosófica no século XVII e o correcto apuramento da fisionomia própria das filosofias em presença consiste em partir da irredutibilidade das diferenças e em considerar que o comum se caracteriza fundamentalmente pelo campo no interior do qual os diferendos se tornam inteligíveis. Tal campo não é um fundo doutrinal ou metodológico comum, mas um espaço no interior do qual se dá o reconhecimento mútuo de diferentes métodos e doutrinas. Reconhecimento cuja única forma é muitas vezes atestado apenas pelo confronto dos antagonistas.

O intento deste trabalho reside, pois, no esforço de determinar a fisionomia própria do leibnizianismo tomado como um estilo filosófico particular<sup>2</sup> que se constitui e se inteligibiliza no debate com projectos marcadamente distintos de racionalidade. Mais precisamente, visa-se estabelecer os contornos de um domínio hoje reconhecido como decisivo<sup>3</sup> no seio do projecto leibniziano de racionalidade: o seu projecto de ciência e sua articulação com outros níveis do saber, nomeadamente a metafísica. A pergunta a que se procura responder é, pois, esta: como se caracteriza, por contraste com os seus contemporâneos, a *mathesis* leibniziana? Por *mathesis* entendo aqui uma concepção de ciência indissociável de uma proposta de organização do campo dos saberes.

A relação entre filosofia e matemática vai revelar-se como a verdadeira pedra de toque para a dita caracterização. A posição mais comum a este respeito é aquela que G. Martin exprime nestes termos: "Das schwierigste Problem der Leibnizianizschen Metaphysik ist das Problem der Methode. Leibniz kennt nur eine wissenschaftliche Methode, und

---

<sup>2</sup> Utilizo aqui o sintagma estilo filosófico no sentido de Granger, para quem o estilo caracteriza o *modus operandi*, expresso na estrutura latente do discurso e pelo qual se faz a marcação das diferenças no exercício do pensar (G. G. GRANGER, *Essai d'une philosophie du style*, Paris, A. Colin, p. 16.)

<sup>3</sup> De facto, Leibniz ganhou nas últimas décadas uma actualidade científica que há 100 e mesmo há 50 anos era absolutamente imprevisível. Numa análise particularmente fina deste fenómeno, H. BREGER mostra que as razões que ditaram a depreciação e o esquecimento do Leibniz cientista são as mesmas que explicam o interesse crescente por essa faceta do filósofo (H. BREGER, "Symetry in leibnizian Physics", in: Olschki FIRENZE, *The leibnizian renaissance*, 1989, pp. 23-42.

also ist diese einzige Methode zugleich die Methode der Mathematik und der Metaphysik. Hier ist Leibniz in starken Maße von Descartes und Spinoza beeinflusst. Wie intensiv er sich auch mit beiden auseinandersetzt, in wieviel Fragen er ihnen auch nachdrücklich widerspricht, von ihrem Ideal einer mathematischen Methode auch in der Metaphysik hat er sich niemals lösen können. Dies mag verständlich sein bei dem produktiven Anteil, den Leibniz selbst an der Entstehung der Mathematik der Neuzeit genommen hat, es ist gleichwohl einer der schwächsten Punkte seiner Metaphysik"<sup>4</sup>.

Trata-se de indagar da justeza desta representação do sistema leibniziano. Vamos indagar a validade desta interpretação, centrando a investigação em dois tópicos principais: 1º, o da relação entre matemática e metafísica; 2º, o de saber se Leibniz considera existir uma única ciência da natureza, ou se esta é susceptível de planos distintos de análise.

Sendo sabido que Leibniz não cessou de reformar os seus pensamentos, que a *reformatio* caracteriza o seu modo particular de exercer a razão, importa atender à evolução do seu pensar: não tomar os seus textos em bloco, mas procurar a dinâmica interna que os articula. A este respeito, uma questão crucial residirá em saber se Leibniz avança na procura de uma ciência homogênea a partir da qual se dê a diferenciação dos vários saberes ou se, pelo contrário, a dinâmica do seu pensar vai no sentido do reconhecimento de uma pluralidade irreduzível de ordens do saber.

## 1. A adesão de Leibniz à moderna ciência da natureza.

A personalidade do seu mestre, Jacob Thomasius (1622-1686), exerceu um verdadeiro fascínio sobre o jovem Leibniz, que com ele manteve uma importante correspondência (1663-1672)<sup>5</sup>. O intercâmbio com o mestre vai ajudar Leibniz na formulação daquilo que, com Duchesneau<sup>6</sup>, poderíamos designar o projecto científico inicial de Leibniz.

<sup>4</sup> "O problema mais difícil da metafísica leibniziana é o do método. Leibniz conhece um único método científico, que é igualmente o da matemática e o da metafísica. Neste ponto é fortemente influenciado por Descartes e Espinosa. Seja qual for o vigor com que se opôs a um e ao outro, seja qual for o número de questões em que os contradiz expressamente, ele não conseguiu nunca afastar-se do seu ideal de um método matemático com validade igualmente na metafísica. Podemos compreendê-lo em face da sua participação na criação da matemática da modernidade; trata-se no entanto de um dos pontos fracos da sua metafísica." (G. MARTIN, *Logik und Metaphysik*, Köln, 1960, p. 222).

<sup>5</sup> A relevância desta correspondência foi salientada por R. Bodéüs, na introdução à sua tradução da mesma: *Leibniz-Thomasius: Correspondance (1663-1672)*, Paris, Vrin, 1993.

<sup>6</sup> F. DUCHESNEAU, *La dynamique de Leibniz*, Paris, Vrin, 1994, p. 15.

Thomasius intenta uma reforma da filosofia, cujo objectivo fundamental consistia no regresso ao verdadeiro Aristóteles, já que o pensamento deste teria sido deturpado pelos escolásticos<sup>7</sup>. De facto, a percepção que Thomasius tem do seu tempo é de certo modo renascentista: ao brilho do saber aristotélico teria sucedido a barbárie escolástica. Numa visão optimista, Thomasius considera pertencer à fase do ocaso da escolástica com todas as suas querelas gastas e inúteis<sup>8</sup>. Longe de assumir a defesa intransigente do legado científico administrado pelas escolas, Thomasius tem uma atitude de clara benevolência para com a renovação intentada pelo seu jovem discípulo<sup>9</sup>.

Os anos de 1668-1671 marcam a adesão de Leibniz ao mecanicismo moderno, que visa conciliar com Aristóteles. Tal conciliação representaria uma possibilidade ou mesmo uma necessidade<sup>10</sup>. Ao longo deste período, Leibniz mantém a correspondência com Thomasius, mas o seu interlocutor privilegiado nesta fase é Thomas Hobbes. Interlocutor imaginário, porquanto o filósofo inglês não respondeu ao jovem filósofo alemão, mas ainda assim exerceu sobre este uma influência real e mesmo decisiva.

<sup>7</sup> Acerca da reforma projectada por Thomasius, veja-se, R. BODÉÜS, *Op. cit.*, pp. 14-19.

<sup>8</sup> Em carta a Leibniz, depois de reconhecer a superioridade do seu discípulo na matemática, (in quibus [artes mathematicae] desipiam, si tecum congregiar), escreve Thomasius: "Adde, quo longe tu me es felicior, cujus vnatissima aetas in ea incidit tempora, in quibus prope debellatum foret: mea contra juvenus omnis consumta est in illis aevi barbari reliquiis, e quibus utunque paullatim emersisse satis habui ad qualemcunque eruditionis profectum." ("Além disso, és de longe mais feliz do que eu, pelo facto de que a tua mais tenra idade decorreu naquela época em que todos os combates se encontram praticamente acabados, ao passo que toda a minha juventude foi passada nos últimos tempos da barbárie, donde me contentei em sair pouco a pouco de qualquer maneira, para tirar algum proveito da erudição" (GP I, p. 28).

<sup>9</sup> No comentário à referida carta de Thomasius, Bodéüs afirma que o simples facto de o Mestre não ripostar significa uma benevolência singular: "Eviter la riposte, c'est, en l'occurrence, manifester une bienveillance singulière" (R. BODÉÜS, *Op. cit.*, p. 217).

<sup>10</sup> A este respeito, escreve Leibniz: "Qua in re duplici rursus ratione versari licet. Nam vel ostenditur Philosophiam Reformatam Aristotelicae conciliari posse et adversam non esse, vel ulterius ostenditur alteram per alteram explicari non solum posse, sed et debere, imo ex Aristotelicis principiis fluere ea ipsa quae a recentioribus tanta pompa jactantur. Priore via possibilitas, posteriore necessitas conciliationis conficitur. (Nesta matéria, pode ainda adoptar-se uma dupla argumentação. Com efeito, ou se mostra que a filosofia reformada pode conciliar-se com a de Aristóteles e não lhe é oposta, ou então vai-se mais longe e mostra-se que é não só possível mas necessário explicar uma pela outra, ou, melhor ainda, que é dos princípios aristotélicos que decorrem as próprias ideias que são avançadas com tanta solenidade pelos Modernos. Pela primeira via estabelece-se a possibilidade de uma conciliação, pela segunda, a sua necessidade") (GP I, p. 17).

O pensamento de Hobbes, cuja importância na fundação da modernidade acaba de ser veementemente enfatizada por M. Esfeld<sup>11</sup>, representa um desafio sumamente estimulante para o jovem Leibniz na medida em que aí o mecanicismo se apresenta com uma pretensão de validade não só no domínio da natureza como também nas coisas do espírito<sup>12</sup>. Leibniz não se satisfará em momento algum com o naturalismo de Hobbes e marca-o do modo mais veemente no escrito que marca a sua adesão à ciência moderna: a *Confessio naturae contra atheistas* (1668). Importa realçar a novidade deste opúsculo: Leibniz procura uma filosofia para a ciência moderna, cuja tendência para o ateísmo recusa liminarmente, mas intenta fazê-lo, à margem de qualquer referência ao aristotelismo, mediante a subordinação do movimento mecânico que se exerce num universo inanimado, a um princípio incorpóreo e espiritual. Assim, o mecanicismo postula Deus como princípio do movimento dos corpos, contra Hobbes, expressamente referido<sup>13</sup>, e os *novatores* modernos: "Tum vero fatebuntur, ut spero, naturalistae nostri, corpora sibi non sufficere nec sine principio incorporeo subsistere posse"<sup>14</sup>. No entanto, a evolução do pensamento de Leibniz far-se-á no sentido de articular o espírito e o corpo em termos não-dualistas, nisso revelando uma preocupação comum a Hobbes: superar, em termos modernos, o dualismo cartesiano.

Efectivamente, a heterogeneidade entre o espírito (substância pensante) e o corpo (substância extensa), é irredutível, como é dito na VIª Meditação: "Nempe imprimis hic adverto magnam esse differentiam inter mentem et corpus, in eo quod corpus ex natura sua sit semper divisibile, mens autem plane indivisibilis"<sup>15</sup>. Dada a irredutibilidade desta dualida-

<sup>11</sup> M. ESFELD, *Mechanismus und Subjectivität in der Philosophie von Thomas Hobbes*, Stuttgart, Holzboog, 1995, onde afirma nomeadamente: "Er ist der erste, der das Ordnungskonzept, das konstitutiv für die frühneuzeitliche Naturwissenschaft ist, zu einer vollständigen Alternative zum aristotelisch-scholastischen Welt – und Menschenbild ausarbeitet" ("Ele foi o primeiro a trabalhar o conceito de ordem, que é constitutivo da ciência moderna da natureza na sua forma inicial, em vista de uma alternativa completa à imagem aristotélico-escolástica do mundo e do homem" (p. 16).

<sup>12</sup> Na tábuia apresentada no cap. IX do *Leviatã*, a filosofia natural (contraposta à filosofia política, de âmbito muito restrito), regulada pelo mecanicismo, abarca um leque de ciências que vai desde a filosofia primeira e a matemática, à cosmografia, mecânica, astrologia, óptica, música, ética, poesia, retórica, lógica e ciência do justo e do injusto.

<sup>13</sup> GP IV, p. 105 e 106.

<sup>14</sup> "E então, como espero, os nossos naturalistas reconhecerão que os corpos se não bastam e que não podem subsistir sem um princípio incorpóreo" (GP IV, p. 106).

<sup>15</sup> "E noto aqui em primeiro lugar que há uma grande diferença entre o espírito e o corpo, que reside em que o corpo, pela sua natureza, é sempre divisível, ao passo que o espírito é completamente indivisível" (DESCARTES, *Meditationes Metaphysicae*, VI, § 19).



de, o misto que forma "une seule personne" (AT III, p. 691) não constitui uma verdadeira unidade metafísica, mas simplesmente física. Não obstante o lugar privilegiado da ligação entre corpo e alma "no meio da sua (do cérebro) substância" (*Paixões da alma*, art. 31), o estatuto metafísico do composto revela-se sempre problemático. A união entre eles é "primitiva" (AT III, p. 665), mas relega para o domínio do inexplicável a sua influência mútua, já que a alma não é "princípio de vida" (*Paixões*, art. 5). Em resposta a Arnauld, diz Descartes tratar-se de um facto primeiro, uma experiência interna imediata e evidente, mas para a qual em vão se esperaria uma explicação metafísica. Pretender explicar racionalmente um tal facto primitivo só obscurece mais o próprio fenómeno experimentado: "Maintenant que l'esprit, qui est incorporel, puisse faire mouvoir le corps, il n'y a ni raisonnement, ni comparaison tirée des autres choses, qui nous le puisse apprendre; mais néanmoins nous n'en pouvons douter, puisque les expériences trop certaines et trop évidentes nous le font connoître tous les jours manifestement. Et il faut bien prendre garde que cela est l'une des choses qui sont connues par elles-mêmes, et que nous obscurcissons toutes les fois que nous les voulons expliquer par d'autres"<sup>16</sup>.

Ora, é esta desistência da razão, num domínio tão decisivo para o homem e sua ligação ao cosmos, que pensadores como Hobbes e Leibniz julgavam inaceitável. Porque, se a dualidade estimula a inteligência no seu labor indagativo, o dualismo é uma aporia no sentido etimológico da palavra: um obstáculo que impede a passagem.

A proposta de Hobbes é a de uma ontologia mecanicista que articula o divisível e o indivisível. Toda a realidade se reduz a movimentos mecânicos cuja fonte é o *conatus* (esforço). Este é o princípio do movimento, que em si mesmo é uma realidade extrínseca ao corpo, totalmente carecido de espontaneidade e actividade interna.

Leibniz assume esta noção do *conatus* inextenso e indivisível, mas confere-lhe uma dimensão espiritual. O reducionismo mecanicista de Hobbes não satisfaz Leibniz, que procura um meio termo entre o reducionismo e o dualismo: o *conatus* é identificado com o espírito que, assim, se sobrepõe à matéria inanimada e lhe comunica a sua eficácia. Como bem evidenciou Beeley<sup>17</sup>, a concepção leibniziana de espírito que,

---

<sup>16</sup> *Réponse de Descartes*, in A. ARNAULD, *Oeuvres de messire Antoine Arnauld*, Paris et Lausanne, 1775-1783, tomo 38, p. 86.

<sup>17</sup> Ph. BEELEY, "Le corps et l'esprit dans la première philosophie de Leibniz et son rapport à Hobbes", in M. FICHANT et C. Y. ZARKA, *Actes du Colloque: Leibniz Lecteur de Hobbes*, Paris, Junho de 1996 (no prelo).

sob influência de Hobbes, é defendida na *Theoria motus abstracti* é uma concepção matemática: o espírito é assimilável a um ponto geométrico: "Conatus est ad motum, ut punctum ad spatium, seu ut unum ad infinitum, est enim initium finisque motus"<sup>18</sup>.

E inscreve-se aqui um episódio significativo em si mesmo e enquanto revelador do modo como Leibniz evolui no seu pensamento, o episódio das formas substanciais: primeiro abandonadas (1671) e depois reabilitadas (1679).

Ora, o que é interessante constatar é que, no espaço de 8 anos que medeia entre o abandono e a reabilitação das formas substanciais, se dá um enriquecimento extraordinário do leibnizianismo, passando-se de um mecanicismo exterior a um mecanicismo interior<sup>19</sup>. A reabilitação das formas não marca um simples retorno a um modo de pensar anterior, antes representa um aprofundamento e renovação que atestam o imenso potencial reformador do espírito do autor.

A forma substancial era a resposta tradicional, aristotélico-escolástica, para o problema da vida: o ser vivo é dotado de um princípio interno de organização. Tal princípio é a forma, termo correlativo da matéria.

Francisco Suarez aprofunda a coerência do vínculo que une a matéria e a forma considerando que estes correlativos recebem a sua pertinência do princípio interno de organização do todo por eles constituído. O todo prima sobre as partes: a matéria e a forma não são primariamente uma para a outra, mas para o todo (*Disputationes Metaphysicae*, XV, VI, 2). O ser vivo como realidade completa é um todo orgânico resultante do dinamismo integrador da substância que reúne duas entidades em si mesmas incompletas.

Coerentemente, o dualismo cartesiano altera significativamente a gramática filosófica, atribuindo a completude tanto ao corpo como à alma, rompendo o laço que unia completude e composição. Ao passo que, tradicionalmente, no universo criado a substância completa era o composto substancial, no léxico cartesiano completo joga com simples. Por natureza, tudo aquilo que se pode conceber distintamente por si é uma substância e uma realidade completa, já que a sua inteligibilidade não depende de nenhuma outra coisa. Corpo e espírito são substâncias

---

<sup>18</sup> "O esforço está para o movimento como o ponto para o espaço, ou o uno para o infinito, porquanto ele é o início e o fim do movimento" (LEIBNIZ, *Theoria motus abstracti*; GP IV, p. 229).

<sup>19</sup> A introdução do ponto de vista do organismo não implicará na evolução de Leibniz uma recusa do mecanicismo como um ponto de vista falso, sendo o organismo concebido como mecanicismo total e interior: "E o organismo dos seres vivos é apenas um mecanismo mais divino que se complica ao infinito em subtileza" (*Cout.*, p. 510).

incompletas enquanto referidos ao ser humano que compõem, "mais é tant considérés séparément, ils sont des substances complètes"<sup>20</sup>.

A adesão de Leibniz ao mecanicismo vai levá-lo a rejeitar as formas substanciais. A importante carta a Thomasius de 20-30 de Abril de 1669, na qual o jovem filósofo apresenta todo um programa de reforma "verdadeira" da filosofia, está eivada de uma grande confusão terminológica. De facto, o autor proclama o axioma moderno de que todo o movimento é mecânico, isto é, *exterior ao corpo movido*, considerando absurdo que um corpo possua por si mesmo o movimento e reservando aos espíritos toda a liberdade e espontaneidade<sup>21</sup>, mas não só continua a falar na forma substancial enquanto entidade indivisível (GP I, p. 20) como exorbita o âmbito desta noção, aplicando-a à matéria em geral e ao próprio espaço, cuja substancialidade admite. Logo, o espaço tem uma forma substancial<sup>22</sup>.

Como refere M. Fichant num excelente artigo sobre este tema<sup>23</sup>, o abandono das formas substanciais, corolário da adesão ao mecanicismo, não se impõe de imediato (1668), por um lado, e, por outro, tal abandono não é total<sup>24</sup>, representando antes uma "tendência" no vocabulário do autor a partir de 1671 (*Ibid.*, p. 36).

Como mais tarde explicará, no *Système Nouveau* (1695), foi o interesse pela matemática que levou Leibniz a abandonar as formas substanciais "que nada explicam"<sup>25</sup>, em favor de uma explicação mecânica da nature-

<sup>20</sup> *Réponse de M. Descartes*, in ARNAULD, *Oeuvres*, 38, p. 43.

<sup>21</sup> "Hinc in solas mentes cadit libertas et spontaneum" ("Pelo que só aos espíritos convém a liberdade e a espontaneidade") (GP I, p. 22)..

<sup>22</sup> A razão deste exorbitar da noção de forma substancial quando o espírito do autor se preparava para abandonar remete para a articulação entre ciência e realidade, de algum modo evocando a questão platónica: quem conhece conhece alguma coisa ou nada (*República* 476 e). É essa a questão para Leibniz: a geometria é uma ciência e, portanto, enquanto ciência, ela tem necessariamente por objecto uma realidade ou substância: "De resto, que a figura seja substância ou, melhor, que o espaço seja substância, que a figura seja uma certa coisa substancial, tomá-lo-ei facilmente como provável já que toda a ciência incide sobre uma substância. Ora, não se pode negar que a geometria seja uma ciência" (GP I, p. 21) E conclui 3 parágr. adiante: "Logo, a geometria trata da forma substancial" (*Ibid.*, p. 22).

<sup>23</sup> M. FICHANT, "Mécanisme et métaphysique", *Philosophie*, 39 (1993) pp. 27-59.

<sup>24</sup> M. Fichant refere 2 ocorrências do termo forma substancial entre 1671-73 e uma outra de um escrito de 1673-75 (artigo citado, pp. 37-38).

<sup>25</sup> "Quoique je sois un de ceux qui ont fort travaillé sur les Mathématiques, je n'ai pas laissé de méditer sur la Philosophie dès ma jeunesse; car il me paroissoit toujours qu'il y avoit moyen d'y établir quelque chose de solide par des demonstrations claires. J'avois pénétré bien bien avant dans le pays des Scholastiques, lorsque les Mathématiques et les Auteurs modernes m'en firent sortir encore bien jeune. Leurs belles manières d'expliquer la Nature mécaniquement me charmèrent, et je méprisais

za. Nada explicam porquê? Porque a natureza é puro mecanismo: só o espírito (mais precisamente Deus) tem acção própria.

O período parisiense (1672-1676) reforça a tendência leibniziana de reduzir toda a física à mecânica, estabelecendo uma dicotomia entre o domínio espiritual (qualitativo, moral, espontâneo e livre) e o domínio natural (quantitativo e geométrico).

A *Confessio Philosophi* (1673-1674) leva muito longe esse programa de uma explicação mecânica e exterior dos fenómenos, ao defender, contra todas as posições anteriores ou posteriores do autor, que o princípio de individuação dos seres naturais deve ser procurado *extra rem ipsam* (fora da própria coisa), isto é, na localização espaço-temporal da mesma<sup>26</sup>. Posição surpreendente na evolução de Leibniz, mas perfeitamente coerente com a sua adesão ao projecto de uma ciência meramente geométrica da natureza.

Não admira, pois, que, tal como refere Fichant<sup>27</sup>, imediatamente após o regresso de Paris, entre 1676-1678, Leibniz tenha sido tentado pelo *ocasionalismo* de Malebranche<sup>28</sup>. Efectivamente, a doutrina malebranchista das causas ocasionais representa o desenvolvimento da tese, implicada no mecanicismo, da ausência de actividade interna e causalidade própria na natureza. O grande relógio, para utilizar uma imagem comum e que Leibniz utiliza igualmente na correspondência com Thomasius, não tem potência nem iniciativa própria. O ocasionalismo malebranchista dá coerência a esta posição mediante a articulação de duas teses:

- 1) Só Deus age, toda a potência sendo algo de divino e absoluto;
- 2) O espírito finito é passivo, tal como a natureza<sup>29</sup>.

avec raisons la méthode de ceux qui n'employent que des formes ou des facultés, dont on n'apprend rien" (*Système nouveau*, § 2).

<sup>26</sup> Numa linguagem que evoca a tese escotista da heciedade, Leibniz pergunta: "Quid est Hoc? seu determinatio?" (O que é isto? ou a determinação?). E responde: "Quid? nisi sensus temporis et loci" (Que outra coisa senão o sentido do tempo e do lugar). LEIBNIZ, *Confessio Philosophi*, ed. Belaval, Paris, Vrin, 1961, p. 104.

<sup>27</sup> FICHANT, *cit.*, p. 41.

<sup>28</sup> O *Pacidius Philalethi* de 1676 enquadra-se nesta orientação ocasionalista do pensamento leibniziano: "Id ergo a quo movetur corpus, et transertur, non est ipsum corpus, sed causa superior, quae agendo non mutatur, quam dicimus Deum." ("Aquilo mediante o qual o corpo é movido e transportado não é, portanto, o próprio corpo, mas uma causa superior que não se muda ao agir e a que chamamos Deus" (A VI, 3, p. 567).

<sup>29</sup> Nos *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VII, VII-IX, Malebranche apresenta a mais elaborada versão do ocasionalismo enfatizando o "princípio" de que "nada se move a não ser pela eficácia divina", os corpos reduzem-se à extensão, que é uma simples "capacidade passiva de movimento"; o mundo é inteiramente desprovido de potência, sendo esta aquilo que há de "mais divino e mais sagrado" (N. MALEBRANCHE, *Oeuvres*, XII-XIII, pp. 156-172).

O malebranchismo salvaguardava simultaneamente o mecanicismo e os princípios religiosos do cristianismo. Mas, apesar do fascínio que em determinado momento tenha exercido sobre Leibniz, o ocasionalismo é de algum modo uma filosofia preguiçosa, que simplifica demasiado e se dispensa de ir ao pormenor dos fenómenos<sup>30</sup>. Há uma via mais longa e sinuosa, mas é essa que é tipicamente leibniziana e que a reabilitação das formas substanciais indicia: a via da continuidade, a qual implica a distinção de uma pluralidade de ordens dotadas de coerência interna e devidamente articuladas. A natureza não se reduz ao plano da mecânica, os próprios movimentos físicos apelam a dois níveis explicativos articulando a matemática e a metafísica: "Quant à moi je suis assez au fait qu'on ne peut rendre raison des mouvements physiques par les seules règles mathématiques, mais qu'on doit nécessairement y recourir à des propositions métaphysiques"<sup>31</sup>. Assim, a matéria não se reduz às propriedades que caracterizam a extensão, importa ainda considerar nela propriedades de tipo metafísico: "Mais il ne s'ensuit nullement qu'on ne puisse comprendre dans les corps rien d'autre que ce qui est matériel et mécanique; il ne s'ensuit pas non plus qu'on ne trouve dans la matière que l'étendue seule. (...) il faut savoir qu'il y a deux genres d'attributs distincts: les uns, en effet, doivent être tirés de la science mécanique, les autres de la métaphysique"<sup>32</sup>. A espontaneidade e a autarquia são princípios gerais de um universo cuja comunidade é estabelecida pela vida.

Assim, o leibnizianismo segue a direcção simétrica do malebranchismo: este realiza a síntese do cristianismo com a ciência moderna, retirando toda a acção ao mundo criado, Leibniz em nome da mesma síntese, vai ser levado a um activismo universal: "C'est pourquoi je juge qu'il y a en tout corps sentiment et désir, c'est-à-dire âme, et qu'il est donc aussi ridicule d'attribuer à l'homme seul la forme substantielle et la perception ou l'âme que de croire que tout a été fait pour l'homme seul et que la terre est le centre de l'univers"<sup>33</sup>.

## 2. Mecanismo e finalismo

Mediante a reabilitação das formas a que Leibniz procede neste escrito, intenta o Filósofo acabar com a guerra, de ambos os lados levada

<sup>30</sup> O escrito que leva mais longe a crítica leibniziana ao ocasionalismo é o *De Ipsa Natura* (1697), onde se afirma, nomeadamente que a eliminação da força em favor do decreto divino significa renunciar à condição de filósofo (§ 7).

<sup>31</sup> *Pensées sur l'instauration d'une physique nouvelle*, loc cit., pp. 24-25.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 25-26.

longe demais<sup>34</sup>, entre modernos e escolásticos. O significado desta posição leibniziana é a tese de que o mecanicismo é compatível com a doutrina tradicional da alma como princípio animador do corpo, contra a concepção de que a essência do homem é um espírito sem qualquer comunicação relevante com a natureza. Isto é, a tese de que mecanicismo e vitalismo se não excluem mutuamente e de que o vitalismo é o verdadeiro mecanicismo: mecanismo interno, intensificado, levado ao infinito. Isto significa a articulação entre uma dupla causalidade: eficiente e final: "tout effet a aussi bien une cause finale qu'une cause efficiente"<sup>35</sup>.

As duas ordens articulam-se sem interferência directa de uma sobre a outra. A subordinação do mecânico ao vital, como deste ao mundo espiritual, é uma dependência meramente metafísica e moral, não física. É esta tese que se encontra claramente estabelecida no *Discurso de Metafísica* (1686), onde o conceito de natureza tende a afirmar-se como uma esfera própria de acção, com uma inteligibilidade própria, uma esfera de forças que agem espontaneamente, segundo leis que são irredutíveis às leis gerais e abstractas da matemática, mas também ao puro acaso contingente. O que importa ressaltar é a dissociação operada entre inteligibilidade matemática, assente em razões necessárias, e inteligibilidade natural, assente em razões inclinantes (DM, art. 13). Dissociação que é aprofundada na Correspondência com Arnauld do ano de 1686 e imediatamente seguintes.

Leibniz dissocia inteligibilidade matemática e inteligibilidade metafísica. Mas qual a razão de ser dessa dissociação? Porque é que de direito a matemática não pode generalizar-se à metafísica? Porque é que a matemática é insuficiente para explicar a natureza? Que metafísica é essa que vai mais longe do que a matemática? É a metafísica dos escolásticos ou uma metafísica nova, a instaurar? Trata-se, evidentemente, de uma metafísica nova, que se situe na continuidade das ciências, mormente da matemática, como seu aprofundamento.

O texto que apresenta o essencial desse programa de uma metafísica a instaurar e simultaneamente estabelece os parâmetros da articulação entre matemática e metafísica é o *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae* (1694). Aí o autor, antecipando de algum modo

<sup>34</sup> "Les Mécaniques en effet méprisent les Scolastiques comme ignorants des choses utiles à la vie, les Scolastiques à l'inverse et les Théologiens qui cultivent la philosophie scolastique détestent les philosophes mécaniques comme ennemis de la religion; je reconnais qu'on passe les bornes de part et d'autre, et que les philosophes ont aussi dit des choses en prenant le risque d'outrepasser ce qu'ils pouvaient démontrer" (*Pensées sur l'instauration d'une physique nouvelle*, loc cit., p. 25)

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 24.



a tese kantiana de que o desinteresse dos matemáticos pela metafísica, longe de ser uma atitude superficial e absurda, é o resultado de uma razão amadurecida que não se contenta com um discurso vago, palavroso e destituído de fundamentos, representando o convite a que a razão proceda à sua auto-crítica, o autor, dizia, vê na aversão dos matemáticos pela metafísica um indício do estado de corrupção a que esta chegou, apelando a uma reforma da metafísica a partir de uma compreensão adequada da noção de substância, de modo a restituir a metafísica ao seu lugar de "ciência primeira e arquitectónica". Efectivamente, a metafísica tornou-se numa região obscura e tenebrosa que, em vez de fornecer noções distintas e adequadas, fornece noções tão desprovidas de sentido que não valem sequer como definições nominais ("*ne nominales sunt quidem*")<sup>36</sup>.

No entanto, a aplicação do ideal matemático à metafísica, por forma a obter verdadeiras demonstrações, não pode operar-se mediante uma simples transposição metodológica: importa tomar em devida conta a fisionomia particular do objecto da metafísica. Com efeito, há uma diferença crucial entre a matemática e a metafísica: é que, ao passo que a primeira pode concluir a análise e as suas demonstrações, a segunda, pela natureza particular dos seus objectos, não é passível desse acabamento. Assim, se a matemática e a metafísica são análogas no ideal que prosseguem, elas são inextricavelmente distintas no seu método, no tipo de operações mediante as quais se exercem: "*peculiaris quaedam proponendi ratio necessaria est*"<sup>37</sup>. O fracasso de Descartes e de tantos outros que empreenderam dar à metafísica um carácter demonstrativo resultou da sua incompreensão da especificidade da metafísica em face da matemática e de não terem compreendido a natureza da substância, reduzindo-a à extensão.

Reforma da metafísica, reforma da noção de substância, que é "tão fecunda que dela se seguem as primeiras verdades, mesmo a respeito de Deus e dos espíritos e da natureza dos corpos".

Importa relevar o esforço leibniziano de reformar a noção de substância de forma a fazer dela a chave das mais importantes doutrinas<sup>38</sup>. A noção de substância, que Leibniz distingue claramente da essência, designa para Leibniz o sujeito de inerência (*hypokeimenon*). Contra De Volder, que vê na noção de substância uma noção abstracta designando a

<sup>36</sup> *De emendatione, Erd.*, p. 121.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>38</sup> Uma vez mais, este esforço decorre de uma exigência da sua filosofia, mas também de uma necessidade sentida pelos seus contemporâneos, como se pode ver pelo desafio lançado por C. Thomasius aos teólogos e filósofos (*Acta Eruditorum*, 1693).



essência comum a um conjunto de indivíduos, Leibniz considera que "toda a substância é determinada", isto é, que não há a substância em abstracto, mas que substância significa sujeito singular como unidade integradora de qualidades ou predicados.

Esta concepção da substância como determinada à singularidade não introduz a fragmentação e o atomismo no seio da realidade. Pelo contrário, a substância singular plenamente determinada responde à necessidade de superar o atomismo: a substância singular é um ponto metafísico, um átomo substancial (*Système nouveau*, par. 11), ou seja, *a substância é forma*, isto é, trabalho de integração de elementos de nível inferior cujo ser e actividade se processam imperceptivelmente, só na unidade integradora do sujeito substancial acedendo à expressão.

O sujeito substancial tem dois aspectos principais: é simples (= indivisível, sem partes, inextenso) e completo (isto é, contém toda a ordem do mundo de que faz parte). Noutros termos, é a unidade de uma multiplicidade que se desdobra ao infinito. E é isso que faz do sujeito substancial um ponto de vista, um ponto a partir do qual se realiza uma das múltiplas possibilidades do mundo actual. Assim considerada, a produção do mundo consiste num processo de variação ao infinito na base de uma estrutura comum que não tem existência separada dos seus membros, mas é a relação de compossibilidade que os articula. Deste modo, o sujeito substancial é, enquanto tal, portador da ordem comum: "realitas est aliquid commune", como era dito já em 1677<sup>39</sup>.

A substância é acto de integração, trabalho de composição, articulação de uma matéria formando um organismo.

### 3. Arquitectónica e sistema: inteligibilidade arquitectónica

Leibniz articula a substância indivisível e inextensa com o corpo extenso. A especificidade desta articulação é essencial à intelecção da arquitectónica própria do leibnizianismo.

A. Robinet, numa obra fascinante e assente numa erudição absolutamente invulgar, propôs uma leitura das diferentes fases de elaboração da filosofia leibniziana a partir de uma arquitectónica disjuntiva entendida como um "conflito entre direcções interpretativas do conceito de corporeidade"<sup>40</sup>. A constante reformulação do seu pensamento, teria levado Leibniz a oscilar entre "duas atitudes filosóficas antagonistas" (*ibid.*, p. 15), sem encontrar uma solução para o conflito que lhes é inerente.

<sup>39</sup> *De iis quae per se concipiuntur*, GP I, p. 271.

<sup>40</sup> A. ROBINET, *Architectonique disjonctive, automates systémiques et idéalité transcendante dans l'oeuvre de Leibniz*, Paris, Vrin, 1986, p. 14.

Ao contrário de outros intérpretes do pensamento leibniziano, que vêem na arquitectónica disjuntiva de Robinet um método extraordinariamente fecundo<sup>41</sup>, pela minha parte, julgo que não só não há em Leibniz arquitectónica disjuntiva, como o modo leibniziano de operar exerce uma arquitectónica copulativa ou sistemática. É porventura isso o que melhor tipifica o estilo leibniziano de pensar: a correlação entre sistema e arquitectónica. No que se refere especificamente ao corpo, o que singulariza Leibniz é a distinção de um conjunto de níveis irreduzíveis e que correspondem a diferentes planos de inteligibilidade.

A elucidação mais precisa desta problemática, com todo o seu enquadramento sistemático, encontra-se, ao que julgo, na correspondência com um cartesiano, Burcher de Volder (1643-1709), correspondência essa que se prolonga desde finais de 1698 até início de 1706.

Trata-se de uma correspondência absolutamente notável. Notável em dois aspectos principais: 1º, pela heterogeneidade que revela nos modos de pensar, nos métodos dos dois interlocutores; 2º, pela reforma que Leibniz faz do seu próprio pensamento.

Ao longo de toda a correspondência, de Volder mantém-se fiel à doutrina cartesiana da extensão enquanto chave explicativa da física. Pelo seu lado, Leibniz, muito distante da fase em que defendia a substancialidade da extensão, vai partir de uma tese muito estranha e vulnerável – a extensão é pluralidade e enquanto tal é uma noção relativa ou derivada –, para concluir que ela é um todo ideal que se concebe por si.

No plano meramente doutrinal, Leibniz aproxima-se das teses cartesianas. Tal aproximação, porém, é meramente superficial, remetendo para um conflito insanável ao nível do projecto de racionalidade. A aparente afinidade doutrinal esbate-se em face da heterogeneidade dos métodos.

De Volder e Leibniz retomam, num contexto novo e com uma significação nova, uma problemática longamente discutida pelos Escolásticos, relativa à quantidade e sua relação com a extensão. Nos seus *CMA*<sup>42</sup>, livro V, cap. XIII, Pedro da Fonseca recapitula excelentemente as posições tradicionais e antecipa a posição moderna, defendida pelos cartesianos.

---

<sup>41</sup> J. Petitot defende a actualidade da arquitectónica disjuntiva, tal como a propõe A. Robinet, nas teorias da organização e nas ciências cognitivas (J. PETITOT, "La dynamique des formes contemporaines comme supériorité de l'architecture disjonctive", *Studia Leibnitiana Sonderheft* 25, no prelo).

<sup>42</sup> P. FONSECA, *Commentarium Petri Fonsecae D. Theologi Societatis Jesu in Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, Roma, 1577.

As questões fundamentais em disputa são duas: Qual a razão primeira e formal da quantidade? Há ou não distinção entre a quantidade e as coisas quantas?

Quanto à primeira questão, ela é o objecto da 1ª *quaestio*: *Quaenam sit prima ac formalis ratio quantitatis* ("Qual é a razão primeira e formal da quantidade?"). Fonseca agrupa as teses em confronto em três grupos, subdividindo assim esta *quaestio* em 3 secções: na secção I ocupa-se da tese tomista segundo a qual a razão formal da quantidade consiste em que ela é a medida da substância; na secção II ocupa-se da tese comum a alguns escotistas e tomistas, que entendem que a dita razão formal se encontra na divisibilidade; na secção III apresenta-se uma terceira tese, atribuída a Escoto e retomada por Fonseca como *vera explicatio quaestionis*, na qual se defende que a razão formal, nós diríamos a natureza e a significação, da quantidade é um ser extenso por si (*ens per se extensum*), a fim de o distinguir de um eventual ser extenso por acidente.

A argumentação de Fonseca é muito interessante: a extensão é uma noção primitiva, da qual derivam a divisibilidade em partes e a medida: "Crediderim igitur rationem formalem quantitatis esse ens per se extensum, convenit enim omnibus ac solis quantitibus, et ex ea primum manat divisibilitas in partes extensionis, nec alia potest reperiri prior"<sup>43</sup>. Extensão, divisibilidade e medida não se situam no mesmo plano: aquela prima sobre estas, visto que não há nenhuma que lhe seja *prior*.

Trata-se, pois, de uma noção real (de um verdadeiro predicamento do ser) e fundamental, uma verdadeira noção metafísica, e não uma abstracção do entendimento ou uma fantasia da imaginação: "Quod denique non possit reperiri alia prior, ex eo patet, quia haec ratio est positiva, nec traditur per aliquid pertinens ad aliud praedicamentum, sed per id, quod per se spectat ad praedicamentum quantitatis; in eodem autem praedicamento non dantur rationes generales plures una, alioquin plura essent summa genera in eodem praedicamento" ("Finalmente, que se não possa encontrar nenhuma outra razão anterior, é evidente pelo facto de que esta razão é positiva, e não se explica mediante algo pertencente a outro predicamento, mas pelo facto de se referir por si ao predicamento da quantidade; ora, no mesmo predicamento não existe mais do que uma única razão geral, senão haveria múltiplos géneros supremos no mesmo

<sup>43</sup> "Eu julgaria, portanto, que a razão formal da quantidade é o ser extenso por si, porquanto ele convém a todas as quantidades e só a elas, e que dela decorre, em primeiro lugar, a divisão em partes da extensão, e não pode encontrar-se nenhuma outra razão que lhe seja anterior". (P. FONSECA, *Op. cit.*, livro V, cap. XIII, *quaestio* I, *sectio* III, tomo II, p. 550).

predicamento")<sup>44</sup>. A extensão é a razão geral da quantidade, o género supremo desta, porque esta razão, diz Fonseca, é positiva, isto é, dotada de significação e realidade por si mesma.

Daqui decorre um segundo tópico decisivo: as coisas extensas são-no pela quantidade (ela própria definida como extensão). A extensão é algo em si, realmente distinto das coisas extensas, que, enquanto tais, derivam dela: "Ut enim substantia sola per se existit praeheret caeteris existentiam; ita quantitas quia per se extensa est, caeteris quoque quae extensa sunt extensionem confert" ("Efectivamente, tal como uma única substância existe por si [e] dá a existência a todas as outras; assim também a quantidade, porque é extensa por si, dá a extensão a todas as outras coisas extensas")<sup>45</sup>.

Fonseca defende, pois, na segunda secção da quaestio II, a tese tradicional (Aristóteles, S. Tomás, Escoto) da distinção real entre a quantidade e as coisas quantas, opndendo-se ao nominalismo, criticado na 1ª sec. desta quaestio.

A novidade do cartesianismo, em face da doutrina proposta por Fonseca, não está tanto na doutrina como no alcance que confere à noção de extensão: dá-se uma significativa mudança de escala, por forma que a natureza material, desprovida de qualidades e formas substanciais, é assimilada à extensão, donde resulta que a geometria se apresente como a ciência dos corpos em geral<sup>46</sup>. A substancialização da extensão ou a identificação entre extensão e substância material surge nos *Principes de philosophie* de Descartes no início da 2ª parte<sup>47</sup>, antecedendo a apresentação dos conceitos fundamentais da física, já que tal identificação é fundamental para homogeneizar a natureza material e fundamentar a possibilidade da sua geometrização.

A argumentação, incisiva, do cartesiano de Volder é simples: a extensão é uma substância porque ela é algo que se concebe por si, uma noção primitiva e irresolúvel, representando um todo incindível, de tal modo que as partes da extensão se não distinguem realmente umas das outras: "Extensionem mihi videris negare substantiam, cum tamen illa, si quidpiam, per se concipiatur, hoc est, ita concipiatur ut unum quid

---

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> A demarcação clara da concepção cartesiana de natureza em face da tradicional, aristotélico-tomista, encontra-se, por exemplo, no *Traité de l'homme*: "par la Nature je n'entends point ici quelque déesse, ou quelque autre puissance imaginaire; mais que je me sers de ce mot pour désigner la matière même, en tant que je la considère avec toutes les qualités [géométriques] que je lui ai attribuées" (DESCARTES, AT, II, pp. 36-37).

<sup>47</sup> AT, IX, pp. 68-69.

repraesentet. Sed in extensione sola nulla realis est unitas, sed tantum plurium partium aggregatum. Mihi vero e contrario majoris laboris est partes realiter distinctas concipere in extensione, quam unitatem" ("Parece-me que negas que a extensão seja uma substância, se bem que ela seja algo que se concebe por si, isto é, se concebe de modo a representar um certo uno. Mas na mera extensão não há nenhuma unidade real, mas apenas um agregado de múltiplas partes. Ora, pelo contrário, a mim custa-me mais conceber partes realmente distintas na extensão do que a unidade") (GP II, p. 166).

Movido pelo intento de des-substancializar por completo a extensão, Leibniz contra-argumenta, num movimento antitético: a extensão não é substância porquanto se trata de uma noção abstracta, incompleta, relativa e derivada, que se reduz à pluralidade: "nec arbitror extensionem per se concipi, sed esse notionem resolubilem et relativam; resolvitur in pluralitatem"<sup>48</sup>.

Sem que se alterem os contornos doutrinais, a discussão vai centrar-se na temática do uno e do múltiplo. De Volder evidencia a fragilidade da tese leibniziana de que a extensão se reduz à pluralidade. Basicamente, o seu argumento é este: como não admitir, sem contradição, que uma entidade homogênea é, *eo ipso*, una? Ora, não há dúvida de que as partes da extensão se não distinguem realmente umas das outras, tratando-se, em qualquer caso, de extensão: "continuitas extensionis ipsa extensio est" ("a continuidade da extensão é a própria extensão")<sup>49</sup>. Leibniz mantém a postura de contraposição antitética em face de de Volder, mas, sem alterar significativamente a sua doutrina, passa a negar que a unidade da extensão seja uma verdadeira unidade. A argumentação leibniziana vai centrar-se na distinção entre unidade real e unidade abstracta e ideal, marcando um abismo entre o plano da substância, não só real como maximamente real, e o da extensão, e o da extensão, cuja homogeneidade é por si um índice de irrealidade.

Esta posição leibniziana da idealidade da extensão encerra dificuldades intrínsecas, que levam Leibniz a avançar para uma doutrina inesperada, mas que é o corolário lógico do desenvolvimento do seu pensar. A dificuldade fundamental reside no tipo de relação existente entre a extensão (que é ideal) e os extensos (que são coisas reais). A extensão e os extensos são comensuráveis, isto é, têm uma medida comum? Noutros termos, a extensão é um agregado constituído por partes, a saber, as coi-

<sup>48</sup> "e não julgo que a extensão se concebe por si, mas que é uma noção resolúvel e relativa; resolve-se na pluralidade", *Carta a de Volder*, 24. 03 e 03. 04. 1699 (GP II, p. 170).

<sup>49</sup> *Carta a Leibniz*, 13.05.1699, GP II, p. 178.

sas extensas? A relação entre a extensão e os extensos é a relação parte/todo?

Convém enfatizar as implicações daquilo que está em jogo. Se os extensos fossem partes da extensão, isso pressupunha uma homogeneidade entre o todo da extensão e as suas partes, os corpos físicos, constituindo assim de sentido a distinção entre corpo físico e corpo matemático e garantindo a pretensão de universalidade da matemática. Daí a nova doutrina leibniziana, que irá ser vigorosamente retomada nos escritos futuros, nomeadamente na Correspondência com des Bosses: os extensos não são partes da extensão, pelo que o corpo físico e o corpo matemático pertencem a planos distintos e heterogêneos. Efectivamente, os extensos são partes de um agregado, o mundo material entendido como série sem verdadeira unidade, ao passo que a extensão é uma entidade ideal e homogênea em que o todo prima sobre as partes. Inteligibilidade matemática e inteligibilidade natural surgem claramente dissociadas: a matemática é uma ciência abstracta que formula princípios gerais que elucidam a possibilidade das coisas, ao passo que a natureza é constituída por partes infinitamente diversas, cuja realidade é indiciada pela variedade, que apela a uma análise pormenorizada das diferenças singulares. Estamos em presença de dois planos epistémicos distintos que se referem a planos ontológicos distintos.

A dissociação a que acabamos de assistir significa que não há matemática do indivíduo, que o saber genérico, *more mathematico*, se não aplica ao indivíduo, que a conceitabilidade não indicia realidade, que a ciência dos singulares se não obtém dedutivamente e *a priori* mediante a aplicação do geral ao particular.

A Correspondência com de Volder vai muito longe no aprofundamento da *mathesis* leibniziana.

Como vimos, a adesão à explicação matemático-mecanista é definitiva desde 1668. O Filósofo jamais deixará, porém, de se interrogar sobre a questão dos limites de validade dessa explicação.

Num primeiro momento, visa retirar-lhe o carácter de explicação única, considerando-a insuficiente enquanto filosofia. É esse o significado da reintrodução em força das formas substanciais.

Num segundo momento, que se desenrola particularmente nos anos 90 e culmina na Correspondência com de Volder, é dado um novo passo, absolutamente requerido pela coerência do evoluer do sistema: a explicação matemático-mecanista, mantendo a sua validade no plano abstracto e exterior das coisas materiais, não fornece o ponto de vista adequado à compreensão científica da natureza. Isto significa que a natureza se não reduz ao movimento, que ela participa do dinamismo da substância, a



título de substanciada<sup>50</sup>, que a força é também uma noção científica, e não meramente filosófica ou metafísica. Efectivamente, a partir de 1689, o núcleo das ciências naturais é para Leibniz, não a física mecânica, mas a dinâmica, que faz a ponte entre a física e a metafísica.

O ponto de vista dinâmico implica a consideração do organismo, enquanto estrutura finalizada, como elemento central da natureza. Esta recobra assim o aspecto genesiaco incluído na *physis* grega entendida como princípio de geração e movimento.

A natureza é organizada, o que não significa que se possa reduzi-la a um único organismo. Tal hipótese é liminarmente rejeitada por Leibniz<sup>51</sup> porque faz parte da própria noção de mundo que este seja, não um grande animal, mas um agregado de substâncias vivas cuja plasticidade e organicidade é levada ao infinito. A infinita divisão actual da matéria organizada é um requisito imprescindível desta infinita plasticidade do artifício divino que é o mundo da vida. Desta plasticidade resulta, não a constituição de elementos atômicos e incomunicáveis, mas justamente o inverso: um processo infinito de envolvimento do vivo no vivo (mundos nos mundos, como é dito na 1ª carta a de Volder), a emergência infindável de novas formas, a comunicação universal, já que os órgãos do ser vivo vão ao infinito.

A natureza é ordem, organização. Tal ordem é imanente, espontânea, e realiza-se pelo acomodamento mútuo dos vivos. Estes são organismos, isto é, estruturas auto-reguladas com uma lei interna de desenvolvimento da série dos seus estados, e que estão vinculados numa comunidade por um princípio fundador de compossibilidade.

O estudo dos organismos é um trabalho exaustivo de pormenor, de atenção ao ínfimo. O ponto de vista adequado à sua compreensão não é o do todo, mas o da parte: é nesta que se revela a ordem do todo (Cf. *Tentamen Anagoricum*, GP VII, p. 272).

Entre a extensão matemática (grandeza contínua, homogênea e indiferenciada) e a matéria animada (discontínua, diversificada, determinada) há um verdadeiro abismo. É este um dos aspectos mais significativos da Correspondência em análise: a física como dinâmica está mais próxima da metafísica do que da matemática. Discontinuidade entre física e matemática; continuidade entre física e metafísica. Os compostos orgânicos, cujas partes se subdividem ao infinito, simbolizam com as verdadeiras unidades da metafísica, cujas qualidades são inúmeras.

<sup>50</sup> O termo substanciado como instância mediadora entre a substância e o acidente ocupa um lugar relevante na Correspondência com des Bosses, onde é aplicada à natureza orgânica, para a distinguir da natureza mecânica, meramente accidental.

<sup>51</sup> *De rerum originatione radicali* (GP VII, p. 302).



Todo, parte, unidade são três níveis da realidade a que correspondem três métodos distintos.

Julgo que a Correspondência com de Volder representou para Leibniz a oportunidade de sistematizar o seu pensamento sobre a *mathesis*, sobre a organização do campo dos saberes. A dissociação de planos que aí se opera é extremamente interessante porquanto significa que o campo da racionalidade não é um todo homogêneo, mas um campo no interior do qual coexistem diferentes níveis com modos de racionalidade e regimes de funcionamento distintos. Ao lado de uma ciência analítico-geométrica, operando dedutivamente e assentando em princípios universalmente necessários, temos uma ciência sintética, operando indutiva e analogicamente e que reclama um trabalho infundável. Deste modo, Leibniz defende a assimetria entre verdades necessárias e contingentes, que diferem *toto genere*.

Uma possível objecção à apresentação que acabo de fazer da *mathesis* leibniziana seria a de saber se a dita apresentação não colide abertamente com o projecto leibniziano de *mathesis universalis*.

A expressão *mathesis universalis* presta-se a equívocos, já que ela pode ser usada em sentido fraco, propriamente matemático, querendo significar a unificação das matemáticas, ou num sentido forte, filosófico, visando o alargamento do método matemático ao âmbito da natureza. A questão será, pois: o que entende Leibniz por um tal conceito? Encontra-se no seu sistema uma *mathesis universalis* no sentido forte da expressão?

É essa a noção que mais frequentemente, sob uma forma expressa ou meramente implícita, os intérpretes veiculam. É dessa noção relativamente comum que se faz eco Gadamer, para quem a *mathesis universalis* leibniziana representaria um excesso de racionalidade, que seria parcialmente corrigido pelo conceito de mónada: "At first sight one could think that Leibniz, by his development of the idea of *mathesis universalis*, pushed the rationality of mathematics and the idea of method to its extreme"<sup>52</sup>.

É fundada essa concepção segundo a qual Leibniz vê na *mathesis universalis* o instrumento de recondução das ciências à unidade de procedimentos? Os textos onde a *mathesis universalis* é expressamente tematizada são de uma precisão luminosa: a *mathesis universalis* visa o projecto de unificação das matemáticas, das ciências da quantidade em

---

<sup>52</sup> H.-G. GADAMER, "Historical transformations of reason", in T. GERAETS, (ed.), *Rationality Today / La Rationalité Aujourd'hui*, Ottawa, ed. de l'Université d'Ottawa, 1979, p. 9.

geral, mas não de todo o saber: "Mathesis universalis est scientia de quantitate in universum" ("a matemática universal é a ciência da quantidade em geral")<sup>53</sup>.

#### 4. Uma ciência do indivíduo?

Desde Aristóteles que a temática de uma ciência do indivíduo se reveste de uma enorme acuidade. Com efeito, há problema em que não possa haver ciência daquilo que verdadeiramente é, a substância primeira ou o ser individual.

A escolástica peninsular oferece-nos uma interessante discussão acerca da possibilidade de uma ciência das coisas individuais. Na terminologia própria da escolástica, a questão é esta: há ou não uma *species* da coisa individual?

O confronto entre os dois mais notáveis conimbricenses, P. da Fonseca e F. Suarez, é, sob este aspecto, muito elucidativo.

Para Fonseca, é possível através da *species* que representa as naturezas universais conhecer os indivíduos que estão incluídos nessas naturezas. A inteligibilidade do ser individual é dada pelo universal: a *species* universal fornece o ponto de vista adequado à intelecção do indivíduo<sup>54</sup>. Esse conhecimento inteligível do singular (incluído no universal) só é efectivo, porém, nas inteligências separadas (da matéria), como seja o caso dos anjos. O entendimento humano apenas acede à natureza universal de um modo abstracto, isto é, sem os singulares que a constituem. Em rigor, na terminologia de Fonseca, a *species* própria do nosso entendimento não é universal, porquanto, à boa maneira aristotélica, faz parte do universal que ele se comunique aos singulares<sup>55</sup>, mas essencial, quer dizer, específica e genérica.

Em F. Suarez, a situação de facto, no que se refere a uma ciência humana do indivíduo, não é substancialmente diferente. No entanto, muda a situação de direito, relativa à inteligibilidade do indivíduo e ao modo desta. Para Suarez, não há *species* própria dos géneros e das espécies: a *species* é do indivíduo, no qual está incluída a natureza comum e universal<sup>56</sup>. O primado do indivíduo não é só ontológico, é também gno-

<sup>53</sup> *Matheseos universalis*, pars prior, GM VII, p. 53. O desenvolvimento deste tema pode ver-se em A. CARDOSO, *Leibniz segundo a expressão*, pp. 31-40.

<sup>54</sup> FONSECA, CMA, I, p. 148.

<sup>55</sup> Efectivamente, o universal não tem em Aristóteles existência separada (*Metaf.*, 1040b 27) e significa o comum, aquilo que pode dar-se em muitos (*Metaf.*, 1038b 10-13).

<sup>56</sup> F. SUAREZ, *De angelis*, II, VII, 2.

siológico<sup>57</sup>: num plano como no outro, o indivíduo integra o universal como seu elemento. A relação entre singular e universal é uma relação de inclusão: continente/conteúdo, todo/parte. Daí a argumentação de Suarez: a *species* do género e da espécie é desnecessária porque não há o universal em si e o que é suficiente para o mais (universalidade concreta do indivíduo) também o é para o menos (universalidade abstracta da essência genérica). Quer isto dizer que não há conhecimento do universal em si, o indivíduo contém o universal, por uma relação de identidade<sup>58</sup>, e é a via de este se dar: a humanidade em si distinta desta humanidade (de Pedro, João, etc.) não significa nada por si mesma.

Sob este aspecto, pode notar-se, como veremos, uma significativa afinidade entre Suarez e Leibniz.

A procura de uma inteligibilidade para o ser individual é um esforço constante de Leibniz e que vai ser objecto de sucessivas reformulações<sup>59</sup>.

Num primeiro momento, Leibniz, à maneira nominalista, toma o indivíduo como um todo dotado de inteligibilidade própria, que articula os seus diferentes elementos (v. g. matéria e forma) numa unidade inseparável. A fórmula adoptada *individuum entitate tota sua individuatur*<sup>60</sup> é suareziana, mas isso não é por si mesmo muito significativo porque a temática da individuação é tomada aí à parte, sem o enquadramento sistemático – metafísico e epistemológico – que lhe confere todo o seu sentido. Efectivamente, o termo indivíduo transporta no seu uso comum (e mesmo filosófico) o peso de uma evidência enganadora, que importa problematizar. A representação comum do indivíduo como um dado que pré-existe à linguagem e ao pensamento leva a uma reificação de tipo atomista que obscurece um aspecto fundamental: o indivíduo é, como diz Pariente, "o último discernível", não uma entidade objectiva, mas "relativa aos instrumentos de discernimento"<sup>61</sup>. Aquilo que é reconhecido como indivíduo refere-se sempre a um trabalho de organização conceptual. O trabalho de conceptualização e de individualização vão a par<sup>62</sup>.

<sup>57</sup> A articulação entre estes dois planos é um dos tópicos do trabalho que estou a preparar sobre "O trabalho da mediação no pensamento de Leibniz".

<sup>58</sup> A este respeito, veja-se A. CARDOSO, "A identidade real como categoria dinâmica no pensamento de F. Suarez", *Análise*, Lisboa (18) 1995, p. 45.

<sup>59</sup> Para uma análise detalhada da evolução de Leibniz neste domínio, veja-se A. CARDOSO, *Leibniz segundo a expressão*, Lisboa, ed. Colibri, 1992, pp. 55-68.

<sup>60</sup> "O indivíduo individua-se pela sua entidade total" (*Disputatio metaphysica de principio individui*).

<sup>61</sup> J.-C. PARIENTE, *Le langage et l'individuel*, Paris, A. Colin, 1973, p. 38.

<sup>62</sup> Acerca desta correlação entre o trabalho de conceptualização e o de individualização, veja-se PARIENTE, *op. cit.*, pp. 38-48 e P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 40.

Por exemplo, a respeito da nossa compreensão do ser humano, aquilo que sob alguns aspectos é uma realidade individual, pode a outro nível ser desprovido de individualidade: pode falar-se de indivíduo biológico ou psicológico, ou ainda considerar que o organismo biológico tal como o psiquismo estão longe de possuir individualidade própria.

Na sua estadia em Paris, Leibniz afasta-se da tese de que o indivíduo se define por auto-referência: a *Confessio Philosophi* determina a heceidade do ser individual pela sua localização espaço-temporal. A noção de *entitas tota*, pressupondo uma referência exclusiva a si, é definitivamente abandonada.

Um pequeno escrito de 1677 (*De iis quae per se concipiuntur*) contém indicações luminosas para o pensamento futuro do autor. Três tópicos merecem uma atenção particular: 1) o indivíduo é inteligível; 2) a dissociação entre o plano da substância e o da essência; 3) a ideia de que a realidade é algo de comum e que, por conseguinte, a comunidade é o modo de o real se dar e vir à existência.

O *DM* aprofunda o programa contido no *De iis*. O indivíduo surge como elemento diferencial dentro do mundo de que faz parte, a sua realidade é a de um ponto de vista desse mesmo mundo. Por sua vez, o mundo enquanto comunidade de todos os indivíduos ligados por um princípio comum, é inteiramente des-substancializado: não tem qualquer realidade fora dos membros que o constituem. Mundo designa pois a pertença de todos os habitantes de um mundo a uma mesma ordem, ordem esta que não lhes é imposta de fora, mas é o princípio interno de desenvolvimento de dada uma das substâncias individuais. É esse o significado da noção completa de um indivíduo: ele contém toda a ordem do mundo a que pertence, a lei que regula a série dos seus acontecimentos é uma lei interna. Assim, consideradas na sua relação com o mundo, as substâncias individuais são "partes totais", como é dito na Correspondência com de Volder. A razão de ser de cada indivíduo é dar forma a uma visão do todo, ser expressão singular do seu mundo.

Daqui resulta que nada acontece por acaso ao indivíduo, a série dos seus estados obedece a um dinamismo interno dotado de uma inteligibilidade intrínseca. A espontaneidade da substância individual significa que há uma conexão perfeita entre os seus estados. E, não obstante, Leibniz exclui a necessidade lógico-metafísica do âmbito do indivíduo. A inerência do predicado ao sujeito, característica de qualquer proposição verdadeira, seja ela contingente ou necessária, não exclui a radical heterogeneidade entre esses dois tipos de verdades. De facto, o modo de inerência é claramente diferenciado nas verdades necessárias, em que o predicado se deduz do sujeito por uma necessidade *stricto sensu*, e nas

verdades contingentes, em que o predicado se diz do sujeito por uma causalidade natural, mas não essencial. Assim entendida, a substância individual é contingente, não porque lhe falte uma regra interna de desenvolvimento dos seus estados, mas porque essa regra é ínsita ao desenrolar do processo, nada estando previamente fixado. A articulação entre substância e contingência é a chave explicativa de um universo desprovido de uma entidade exclusiva de unificação.

A partir de 1695, dá-se uma alteração no léxico leibniziano, indiciando uma transição significativa no pensamento do autor: o sintagma "substância individual completa" tende a ser substituído por "substância simples" ou "mónada". Esta transformação lexical responde ao intento de completa desatomização do ser singular. Efectivamente, a mónada é o princípio donde nascem os fenómenos, mas ela própria não é da ordem dos fenómenos, ela é a unidade requerida pela multiplicidade, o seu estatuto não é de parte, mas de fundamento dos fenómenos: "Unitates vero substantiales non sunt partes, sed fundamenta phaenomenorum"<sup>63</sup>. A mónada não é uma coisa, mas actividade internamente regulada segundo um princípio intrínseco. Este princípio é um princípio representativo do universo. Assim, ela é expressão, não de um conteúdo imanente, mas dos fenómenos exteriores, aos quais está ordenada. E, por isso, ela é uma singularidade universal.

Por conseguinte, o universo monadológico é um sistema de unidades cujo manancial é inesgotável. No seu dinamismo expressivo, cada mónada representa um centro de perspectiva, que se destaca como uma saliência notável integrando uma infinidade de mónadas elementares, cuja actividade seria imperceptível à parte. A emergência da singularidade faz-se a partir de níveis elementares onde só uma inteligência infinita poderia discriminar as diferenças. Envolvimento do infinito no finito.

Ao contrário de Nuno Ferro<sup>64</sup> e de tantos outros, para quem a introdução do termo mónada nada significa por si mesmo, sendo uma curiosidade de eruditos, pela minha parte, julgo que o léxico de um autor e respectivas alterações é sempre um indício da fisionomia particular de uma filosofia, e no caso de Leibniz, dada a natureza operatória do seu pensamento, julgo que as alterações lexicais são o melhor revelador das transformações no seu modo de pensar.

A introdução do léxico da mónada acompanha a tomada de consciên-

---

<sup>63</sup> *Carta a De Volder*, GP II, 268.

<sup>64</sup> N. FERRO, *A confusão das coisas e o ponto de vista leibniziano*, dissertação de doutoramento, Lisboa, Universidade Nova, 1996, pp. 217 e 243.

cia daquela que me parece ser a descoberta mais inesperada de Leibniz, aquela que mais chocou os seus hábitos intelectuais e aquela que melhor configura o ponto de vista leibniziano tal como o entendo. Descoberta que se vai operando progressivamente, como aprofundamento de uma questão colocada no *DM* e se traduz num sentimento surpreendente: "je fus conduit insensiblement à un sentiment qui me surprit, mais qui paroît inévitable"<sup>65</sup>. O sentimento em causa, tal como se pode ver no § 15 do *Système nouveau* é o de que a actividade espontânea da mónada não é expressão de um interior, dos seus estados internos, mas que ela é essencialmente representativa de todo o universo. A autarquia de mónada exerce-se pela desinerência a si: o ser simples e singular é o ponto de vista do universal.

A monadologia dá a sua coloração à *mathesis* leibniziana. Efectivamente, ela articula-se com uma concepção da verdade entendida como um sistema de entre-expressão de uma pluralidade de representações distintas de um mesmo universo, cuja beleza e exuberância decorre dessa mesma pluralidade. A verdade não é redutível a uma fórmula única. A sua unidade consiste em que ela é a ligação e a sistematicidade dessa pluralidade infinta.

Finalmente, a mónada é um *ponto arquitectónico*, um exercício de mediação articulando planos distintos num sistema expressivo em que o mais verdadeiro integra e dá razão do menos verdadeiro. A mónada singular é a mais ampla escala, aquela que pressupõe a inteligibilidade geométrico-metafísica, com a sua necessidade estrita, mas lhe acrescenta um suplemento de realidade e beleza mediante a introdução de um novo tipo de ordem, a ordem moral, dotada de um tipo de inteligibilidade mais fina e uma necessidade meramente hipotética ou física.

Ponto arquitectónico, a mónada é a chave para encontrar uma saída no labirinto do contínuo.

## Conclusão

Não é, decerto, por acaso que o pensamento de Leibniz se tem prestado a interpretações abissalmente antagónicas. Isso prende-se com a atenção privilegiada a certas obras ou fases da vida do autor, em detrimento de outras, do ângulo de visão adoptado, mas também, e sobretudo, do próprio emaranhado da produção escrita de Leibniz, cuja coerência interna só pode ser estabelecida mediante o conhecimento meticoloso de uma vida pensante labirintamente complexa.

---

<sup>65</sup> *Système nouveau*, § 14.



Julgo, no entanto, que, parafraseando o autor, seria muito útil reduzir o seu pensamento a sistema. E não há dúvida de que, na história da exegese leibniziana, o epíteto de leibnizianismo, querendo com isso significar uma filosofia com um estilo e coerência próprios, só se justifica plenamente a partir do início do nosso século. De facto, as obras monumentais então produzidas têm isso em comum: o intento de uma compreensão sistemática do pensamento leibniziano, a procura de uma linha articuladora dos seus enunciados. Refiro-me às obras de B. Russell, L. Couturat e E. Cassirer.

A "recusa do carácter sistemático da filosofia leibniziana"<sup>66</sup> fez-se sentir particularmente nos últimos 20 anos<sup>67</sup>.

A exegese actual debate-se com diferentes linhas interpretativas, seja ao nível das doutrinas, seja dos métodos.

A articulação entre sistema e arquitectónica parece-me ser a tensão que anima uma parte significativa da produção recente em torno do pensamento leibniziano. A título de exemplo, refiro o trabalho desenvolvido por editores de escritos científicos de Leibniz, que, a par de uma inteligibilidade da obra científica no seu âmbito específico e respondendo a exigências genuinamente científicas, procuram a singularidade de um pensar que dá vida a uma filosofia inconfundível. É o caso, entre outros, de M. Parmentier e M. Fichant<sup>68</sup>.

Efectivamente, o pensar leibniziano prossegue um ideal de sistema que exclui a unidade, seja sob a forma de um princípio fundador do qual se pudessem deduzir as restantes partes do sistema, seja sob a forma de uma *síntese* totalizadora e omnicompreensiva, desembocando em alguma forma de holismo. A pluralidade é um dado último. E por isso o sistema não pode ser mais do que um trabalho persistente e fino de produzir continuidades entre regiões heterogéneas, mas mutuamente concordantes, num jogo interminável de afinidades e correspondências. E reside aí a beleza e imponência do leibnizianismo: o verdadeiro ponto de vista é a infinitude de pontos de vista, que só no jogo de entre-expressão opera ajustamentos sempre transitórios e exigindo reajustamentos.

Tal como a entendo, a originalidade da *mathesis* leibniziana consiste no projecto de fundar metafisicamente uma pluralidade de ciências, sem com isso diminuir a coerência, a autarquia e a especificidade da história de cada uma delas.

---

<sup>66</sup> Assim designa A. Heinekamp um dos momentos da exegese leibniziana (Cf., A. HEINEKAMP, "L'état actuel de la recherche leibnizienne", *Les études philosophiques*, Paris, 2(1989), pp. 156-159.

<sup>67</sup> Veja-se a literatura referida por HEINEKAMP (loc. cit.).

<sup>68</sup> Sob este aspecto, merece uma referência especial a obra G. W. LEIBNIZ, *La réforme de la dynamique*, ed. M. FICHANT, Paris, Vrin, 1994.



## RESUMÉ

## MATHESIS LEIBNIZIENNE

Dans cet article, l'auteur essaie de montrer qu'on trouve chez Leibniz une *mathesis*, c'est-à-dire une conception du savoir et de l'organisation des savoirs, originale, laquelle est entièrement discernable d'autres *mathesis* qui ont été proposées par ses contemporains du XVII<sup>e</sup> siècle.

Du point de vue thématique, l'auteur croit que cette *mathésis* reçoit son intelligibilité de la relation que Leibniz établit entre la métaphysique et les mathématiques. Sous ce rapport, on constate des vraies transformations dans la pensée de Leibniz, dès le moment où il fait son adhésion au mécanisme (1668) jusqu'à la formulation de sa dernière pensée. Dans cette évolution, la correspondance avec de Volder joue un rôle décisif.

La thèse centrale qu'on soutient ici est celle que l'intelligibilité du leibnizianisme se caractérise par l'articulation entre système et architèctonique.

Enfin, on soutient que l'individu est pour Leibniz un point architèctonique, par lequel on peut accéder au point de vue adéquat au maximum de notre compréhension du réel.



## SPINOZA Y EL PODER CONSTITUYENTE

*Juán Manuel Aragiés*

Universidade de Saragoça, Espanha

Una gran parte de la filosofía contemporánea, sobre todo la que se confecciona en torno a la Posmodernidad francesa, se reconoce heredera crítica de tres autores: Marx, Nietzsche y Freud, por citarlos por orden de nacimiento. En esa Posmodernidad, frente a una línea más positivista y descriptiva que ha ido dejando en el camino la influencia marxiana que, alrededor del 68, estuvo presente en su texto, en el de Lyotard o Baudrillard, hay otra línea, la configurada en torno a Deleuze, Guattari o Negri, en la que el archivo marxista aparece de modo recurrente. Ahora bien, por lo que aquí nos interesa, la presencia de Spinoza en éstos últimos, que no hace sino continuar una línea ya iniciada por Althusser<sup>1</sup> y sus discípulos, pone de relieve la importancia del autor judío en los esfuerzos de construcción de una ontología materialista y, por qué no decirlo, de una práctica revolucionaria.

En efecto, la antimodernidad de Spinoza, parafraseando el título de un artículo de Toni Negri<sup>2</sup>, puede ser entendida como una superación *avant la lettre* de la Modernidad que, por ello mismo, sintoniza de modo claro con una cierta Posmodernidad. La producción de una incipiente teoría materialista de la subjetividad y el sondeo de las condiciones de

---

<sup>1</sup> Al respecto, es interesante la afirmación que hace Althusser: "La philosophie de Spinoza introduit une révolution théorique sans précédents dans l'histoire de la philosophie, et sans doute la plus grande révélation philosophique de tous les temps, au point que nous pouvons tenir Spinoza, du point de vue philosophique, pour le seul ancêtre direct de Marx" L. ALTHUSSER, *Lire le Capital*, Maspero, Paris, 1965, vol. II, p. 50.

<sup>2</sup> T. NEGRI, "L'antimodernité de Spinoza", *Les Temps Modernes*, n° 539, 1991.

posibilidad de prácticas colectivas en un horizonte político, radicalmente democrático, anticipan inquietudes de tremenda actualidad y que constituyen el fundamento de toda filosofía: "La fundación materialista de un horizonte ético"<sup>3</sup>, por citar al mismo Negri. Ese es el Spinoza que vamos a intentar recorrer a lo largo de las siguientes líneas, el Spinoza de la subjetividad y el de la potencia colectiva, el Spinoza de la diferencia y el de la componibilidad de los cuerpos, el de la no contraposición entre libertad y necesidad, el que, en suma, percibe la no contradictoriedad entre la reivindicación de la subjetividad propia de la tradición renacentista y la apuesta por la integración de las prácticas más propia de las mejores páginas de la reflexión en torno al sujeto revolucionario, desde Marx hasta Sartre. Y veremos que la referencia a estos nombres, sobre todo al último de ellos, no es caprichosa.

### Materialismo y subjetividad

La aproximación spinoziana al tema de la subjetividad inaugura el discurso de la diferencia en la cultura moderna occidental. El esencialismo que va a caracterizar la cultura burguesa de la Edad Moderna, cuya traducción teórica es el concepto de naturaleza humana, es desconstruido de antemano por Spinoza, para quien, sin renunciar a dicho concepto de naturaleza humana, ésta viene definida por la disposición del cuerpo de la subjetividad, por lo que, evidentemente, posee un carácter individual.

Tal como establece en la tercera parte de la *Ética*, "los decretos del Alma no son otra cosa que los apetitos mismos y varían, por consiguiente, según la disposición variable del Cuerpo"<sup>4</sup>. La construcción de una teoría de la subjetividad desde la radical inmanencia del cuerpo tiene como consecuencia la elaboración de un discurso cuyo realismo, cuyo anclaje en el ser, tiene poco que envidiar a las mejores páginas de su admirado Maquiavelo<sup>5</sup> y que anticipa, también, algunos fragmentos del

---

<sup>3</sup> T. NEGRI, *La anomalía salvaje*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 181.

<sup>4</sup> B. SPINOZA, *Ética*, Aguilar, Buenos Aires, 1980, p. 168.

<sup>5</sup> La alusión al florentino queda patente en el siguiente fragmento del *Tratado político*: "Los filósofos (...) conciben a los hombres no como son sino como ellos quisieron que fueran. De ahí que las más de las veces hayan escrito una sátira, en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica". A lo que añade poco más adelante: "Así, pues, cuando me puse a estudiar la política, no me propuse exponer algo nuevo o inaudito, sino demostrar de forma segura e indubitable o deducir de la misma condición de la naturaleza humana sólo aquellas cosas que están perfectamente acordes con la práctica" B. SPINOZA, *Tratado político*, Alianza, Madrid, 1986, pp. 77-80.

materialismo francés del XVIII<sup>6</sup>. Es por ello por lo que, en una primera instancia, la *Ética* no es sino una fenomenología de la práctica subjetiva, un reconocimiento, y reivindicación, de la diferencia que imposibilita la producción de un marco moral de caracteres colectivos.

Ciertamente, una lectura atenta de Spinoza saca a la luz la existencia a lo largo de la obra de dos niveles: uno descriptivo de las prácticas subjetivas y, por lo mismo, radicalmente individualista, y otro que, desde el realismo del ser, pretende acceder a un deber ser de carácter colectivo. Por ello, en el primer nivel, Spinoza describe la distancia existente entre las subjetividades: "*Una afección cualquiera de cada individuo difiere de la afección de otro, tanto como la esencia del uno difiere de la esencia del otro*"<sup>7</sup>. Cada individuo está definido por su modo de ser y actúa según lo que es, según sus apetitos, que Negri define como la "esencia del hombre"<sup>8</sup>. Al realizar su teorización en el estricto ámbito de la subjetividad, fuera de cualquier posible transcendencia, Spinoza legitima toda actuación subjetiva e, incluso, la posible derivación cronológica de la práctica subjetiva: "Diversos hombres pueden ser afectados de diferentes maneras por un solo objeto, y un mismo hombre puede ser afectado por un solo objeto de distintas maneras en diversos tiempos"<sup>9</sup>.

De este modo, el cuerpo se convierte en mediación fundamental a la hora de producir un paradigma moral. La naturaleza humana, tal como hemos puesto de manifiesto anteriormente, tiene carácter individual<sup>10</sup>, por lo que el objetivo de dar satisfacción a dicha naturaleza ha de ser acorde con las características subjetivas, sin posibilidad de poner éstas en cuestión. De este modo, lo bueno y lo malo se asimilan al gozo y la tristeza individuales: "*El conocimiento de lo bueno y lo malo no es otra cosa que la afección del Gozo o de la Tristeza, en cuanto tenemos conciencia*

<sup>6</sup> La coincidencia entre los planteamientos de Spinoza y los de La Mettrie resultan evidentes en los siguientes textos: "... aquellos que poseen una sangre espesa no imaginan más que riñas, disgustos, muertes y cosas por el estilo" B. SPINOZA, *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988, p. 159. "Es cierto que la melancolía, la bilis, la flema, la sangre, etc., siguiendo la naturaleza, la abundancia y la diversa combinación de estos humores hacen, de cada uno, un hombre diferente" G. O. LA METTRIE, *El hombre máquina*, Alhambra, Madrid, 1987, p. 39.

<sup>7</sup> B. SPINOZA, *Ética*, p. 226.

<sup>8</sup> T. NEGRI, *La anomalía salvaje*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 232.

<sup>9</sup> B. SPINOZA, *Ética*, p. 216.

<sup>10</sup> En el *Tratado teológico-político* escribe: "Por derecho natural e institución de la naturaleza no entendemos otra cosa que las leyes de la naturaleza individual, según la cuales concebimos a cada individuo determinado naturalmente a existir y a obrar de un modo dado" B. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, Orbis, Barcelona, 1985, p. 168.

de ella"<sup>11</sup>. El carácter materialista del discurso moral queda reafirmado, por cuanto no existe un criterio transcendente para definir lo bueno y lo malo, sino que éstos se construyen a partir de la adecuación de la práctica a las propias afecciones o deseos de la subjetividad.

Spinoza se nos descubre en estos textos como un atento observador de la naturaleza humana. Su empeño primero no es la construcción de un sistema, la elucubración abstracta del racionalismo cartesiano<sup>12</sup>, sino la aplicación del empirismo científico a la teoría de la subjetividad. Sólo mediante el estudio del ser – de los seres, en este caso – es posible teorizar el ser, los seres. De ahí su afán descriptivo, su apuesta inicial por el marco subjetivo. La consecuencia, la construcción de una axiología de la diferencia, no puede resultar sorprendente, aunque sí problemática.

La problematicidad deriva del hecho de que la radical defensa de la subjetividad que realiza Spinoza corre el riesgo de poner en peligro a la propia subjetividad. En efecto, esas 'manos libres' con las que se encuentra el individuo spinoziano, constructor de su propia axiología, pueden ser el instrumento de génesis de un panorama hobbesiano, en el que cada subjetividad, empeñada en la satisfacción de sus necesidades, acabe por enfrentarse al resto de subjetividades. Spinoza comprende, en el *Tratado teológico-político*, la peligrosa deriva de su defensa radical de la subjetividad, la cual, desde esta perspectiva, "tiene el derecho de apropiarse, por todos los medios, sea por fuerza, sea por astucia, sea por súplicas, o por todos los demás que juzgue más fáciles, lo necesario para la satisfacción de sus deseos, y a tener por enemigo a aquél que se lo estorbe"<sup>13</sup>.

La paradoja inicial de Spinoza es, por lo tanto, que, intentando construir una filosofía alejada de la tristeza, al modo que lo intentan Epicuro o Nietzsche<sup>14</sup>, una filosofía que permita "gozar eternamente de una alegría continua y suprema"<sup>15</sup>, define, sin embargo, las condiciones de posibilidad de un enfrentamiento intersubjetivo a muerte. Precisamente, esa búsqueda de la alegría que le había llevado a defender como bueno todo aquello coincidente con el ser de la subjetividad, será la que le anime a buscar un instrumento corrector para la práctica subjetiva: la razón. A partir de este momento, una vez conocido el ser, Spinoza inten-

<sup>11</sup> B. SPINOZA, *Ética*, p. 267.

<sup>12</sup> Su crítica del transcendentalismo cartesiano se hace extensible a otros autores clásicos, como Platón, Aristóteles o Sócrates, al tiempo que reivindica a los autores de la tradición materialista: Epicuro, Demócrito, Lucrecio. Vid. B. SPINOZA, *Correspondencia*, p. 330.

<sup>13</sup> B. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, Orbis, Barcelona, 1985, p. 169.

<sup>14</sup> G. DELEUZE, *Spinoza, philosophie pratique*, Minuit, Paris, 1981, p. 76.

<sup>15</sup> B. SPINOZA, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Alianza, Madrid, 1988, p. 75.

tará teorizar un deber ser lo más respetuoso posible con la subjetividad, pero desde la conciencia de la necesidad de evitar el enfrentamiento intersubjetivo. Y ahí el papel de la razón como instrumento para discernir, frente a la inmediatez del goce de las pasiones, el camino hacia la verdadera felicidad y, como base de ella, la preservación del ser<sup>16</sup>.

### Composición de los cuerpos y constitución de colectividad

Tal como hemos planteado anteriormente, es posible reconocer la existencia en el texto spinoziano de dos niveles, uno que hace referencia a la descripción realista de la subjetividad y otro que, a partir de la teorización de la misma y de la percepción de las negativas consecuencias del desarrollo extremo del subjetivismo para una 'teoría del gozo', aboga por la producción de intersubjetividad, aunque siempre desde el más escrupuloso respeto posible a la subjetividad. Spinoza comprende, a lo largo de las páginas de sus diferentes obras, que la búsqueda de una 'filosofía de la alegría' de raíz materialista centrada en la individualidad finaliza en la destrucción de su misma posibilidad como consecuencia de la exacerbación de la potencia de la subjetividad. El respeto a una naturaleza subjetiva dominada por la satisfacción de las necesidades implica, como hemos visto, el enfrentamiento de los intereses individuales, la lucha entre los individuos, es decir, lo más alejado que pueda concebirse de esa teoría de la felicidad y la armonía que Spinoza deseaba construir. De ahí la necesidad, desde el respeto y la reivindicación de la subjetividad, base del discurso spinoziano, de introducir un elemento regulador de las prácticas subjetivas tendente a la articulación no excluyente de las mismas. Ese elemento es la razón, puesto que enseña aquello que es "útil a todos los hombres"<sup>17</sup>.

Deleuze desarrolla este planteamiento y sobre él escribe: "La raison (...) est l'effort d'organiser les rencontres de telle manière que nous soyons affectés d'un maximum de passions joyeuses"<sup>18</sup>. En efecto, existe un momento en la escritura spinoziana, especialmente en el capítulo cuarto de la *Ética* y en algunos fragmentos del *Tratado político*, en que la

<sup>16</sup> El problema de la conservación del ser aparece de modo recurrente en Spinoza como objetivo inherente a la subjetividad. Valga como ejemplo el siguiente texto: "Y como es una ley general de la naturaleza que cada cosa se esfuerce por mantenerse en su estado, sin tener en cuenta más que a sí misma, y no teniendo en cuenta sino su propia conservación, se sigue que cada individuo tiene el derecho absoluto de conservarse, esto es, de vivir y obrar según es determinado por su naturaleza". B. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, p. 168.

<sup>17</sup> B. SPINOZA, *Tratado político*, p. 104.

<sup>18</sup> G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968, p. 252.



razón adquiere una tal relevancia que se manifiesta como la articuladora de la totalidad de la reflexión. De este modo, la razón se convierte en criterio para el gozo – "en cuanto que el Gozo es bueno se halla de acuerdo con la Razón (*porque consiste en que la potencia de obrar del hombre es acrecentada o secundada*)"<sup>19</sup> –, se asimila a la libertad subjetiva – "llamo libre, sin restricción alguna, al hombre en cuanto se guía por la razón"<sup>20</sup> y, a través de la libertad se alcanza, ahí es donde quería llegar, la intersubjetividad: "Sólo los hombres libres son plenamente útiles unos a otros y están ligados entre si por una amistad de todo punto estrecha (*Prop. 35 con el Corol. 1*); sólo ellos se esfuerzan en hacerse mutuamente bien con un mismo celo amigable (*Prop. 37*); por consiguiendo (*Def. 34 de las Afecciones*), sólo los hombres libres son muy agradecidos los unos respecto de los otros"<sup>21</sup>. La presencia de la razón como criterio de actuación se muestra de modo contundente a lo largo de estas páginas. La libre actuación de la subjetividad, teorizada como medio de desarrollo de la naturaleza humana y de su felicidad, se ha encontrado con el riesgo, de matriz hobbesiana, del enfrentamiento intersubjetivo. Y en esta coyuntura teórica, la razón se convierte en la balanza que define la adecuación o no de la práctica a la naturaleza humana.

Para Spinoza, el elemento básico que definiría dicha naturaleza es la permanencia en el ser. Toda subjetividad articula su práctica en torno a la permanencia de su ser. Por ello, una teorización, la de la reivindicación de la subjetividad extrema, que tiene como consecuencia el enfrentamiento intersubjetivo y, por lo tanto, la posibilidad de la desaparición del ser, debe ser rechazada. La razón, como instrumento corrector de las prácticas subjetivas, se encarga, por lo tanto, de discernir las tendencias subjetivas cuyo resultado último es la desaparición del ser de aquéllas que permiten su conservación. Razón/pasión es la contradicción sobre la que, a partir de este momento, se articula un discurso cuyo objetivo es la producción de espacios de intersubjetividad. La pasión conduce al individualismo radical y, con él, a la posibilidad de desaparición del ser: "*En la medida en que los hombres están sometidos a las pasiones* – escribe Spinoza –, *no se puede decir que concuerdan en naturaleza*"<sup>22</sup>. Por contra, la razón es el pedestal sobre el que construir prácticas integradas: "*Solamente en cuanto los hombres viven bajo el gobierno de la Razón,*

<sup>19</sup> B. SPINOZA, *Ética*, p. 322.

<sup>20</sup> B. SPINOZA, *Tratado político*, p. 91. También en la *Ética* manifiesta: "Un hombre libre, es decir, el que vive conforme únicamente al mandato de la Razón...", p. 331.

<sup>21</sup> B. SPINOZA, *Ética*, p. 335.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 288.

concuerdan siempre necesariamente en naturaleza"<sup>23</sup>; pedestal que permite la permanencia en el ser: "... no pueden desear los hombres nada más valioso para la conservación de su ser que hallarse todos de acuerdo en todas las cosas, de modo que las Almas y los cuerpos de todos compongan en alguna manera una sola Alma y un solo cuerpo, esforzándose todos juntos en conservar su ser y buscar reunidos la utilidad común a todos (Prefacio, parte IV)"<sup>24</sup>.

La misma epistemología que se construye en la *Ética*, y que tiene como conceptos básicos los de nociones comunes e ideas adecuadas e inadecuadas, sirve de apoyo para esta visión de la intersubjetividad. La subjetividad que teoriza Spinoza, una vez superado ese hipersubjetivismo de consecuencias hobbesianas al que hemos hecho referencia, se caracteriza por su tendencia a una práctica componible con el resto de los individuos y, por lo tanto, a la actividad. Dicha actividad sólo es conseguible a través de las ideas adecuadas: "*Las acciones del Alma nacen únicamente de las ideas adecuadas; las pasiones dependen sólo de las ideas inadecuadas*"<sup>25</sup>. Podría decirse que existe una neta fractura epistemológica entre la subjetividad dominada por las pasiones y, por lo tanto, por las ideas inadecuadas que le proceden del exterior<sup>26</sup>, y la subjetividad activa, que busca los espacios de composición con otros cuerpos y que genera sus propias ideas adecuadas que "son comunes a todos los hombres"<sup>27</sup> y se encaminan a la expresión de la totalidad de lo real. Precisamente, esos espacios de composición entre dos o más cuerpos son lo que se denomina nociones comunes, tal como recuerda Deleuze: "Bref, la notion commune est la représentation d'une composition entre deux ou plusieurs corps"<sup>28</sup>. En su intento de teorizar la colectividad desde la subjetividad, es decir, el proceso de constitución de colectivos tomando como base el irrenunciable respeto a la subjetividad, Spinoza produce instrumentos epistemológicos útiles para activar a la subjetividad (ideas adecuadas) y para, desde ella, constituer espacios colectivos (nociones comunes). De este modo, el materialismo contemplativo que denunciará Marx respecto de Feuerbach<sup>29</sup> es superado *avant la lettre* en un proceso

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 291.

<sup>24</sup> En F. J. MARTÍNEZ, *Op. cit.*, p. 107.

<sup>25</sup> B. SPINOZA, *Ética*, p. 169.

<sup>26</sup> T. NEGRI, *Loc. cit.*, p. 149.

<sup>27</sup> B. SPINOZA, *Ética*, p. 133.

<sup>28</sup> G. DELEUZE, *Spinoza, philosophie pratique*, Minuit, Paris, 1981, p. 127.

<sup>29</sup> K. MARX, "Tesis sobre Feuerbach", en *Obras escogidas de Marx y Engels* T. II, Ayuso, Madrid, 1975..

que conduce, tal como indica Deleuze, del conocimiento a la práctica constituyente: "L'ensemble de l'opération décrite par Spinoza présente quatre moments: 1º) Joie passive qui augmente notre puissance d'agir, d'où découlent des désirs ou des passions, en fonction d'une idée encore inadéquate; 2º) A la faveur de ces passions joyeuses, formation d'une notion commune (idée adéquate); 3º) Joie active, qui suit de cette notion commune et qui s'explique par notre puissance d'agir; 4º) Cette joie active s'ajoute à la joie passive, mais *remplace* les désirs-passions qui naissaient de celle-ci par des désirs qui appartiennent à la raison, et qui sont des véritables actions. Ainsi se réalise le programme de Spinoza: non pas supprimer toute passion, mais à la faveur de la passion joyeuse, faire que les passions n'occupent plus que la plus petite partie de nous-mêmes et que notre pouvoir d'être affecté soit rempli par un maximum d'affections actives"<sup>30</sup>.

De este modo, una vez percibida la peligrosa dirección de un discurso exclusivamente subjetivista, Spinoza rectifica el rumbo del texto y, sin abandonar la subjetividad, establece la necesidad de integrar las prácticas subjetivas desde la misma subjetividad y se dota para ello de todo un instrumental epistemológico. En cualquier caso, la traducción política de la reflexión spinoziana se enmarca en una línea, Maquiavelo-Marx, que reafirma el carácter problemático, anómalo de una filosofía construida de cara al futuro.

### Spinoza y la radicalidad democrática

Venimos viendo a lo largo del texto la deriva existente en la escritura spinoziana desde unas posiciones de un radical subjetivismo hasta los intentos de fundamentación teórica de la producción de colectividad que caracteriza algunas de sus páginas. Lo que, en apariencia, supone un corte teórico de importancia se caracteriza por la conservación de un elemento, la subjetividad, común a los dos momentos. La apuesta por la producción de colectividad que realiza Spinoza no parte de una relegación de la subjetividad, sino que, todo lo contrario, se apoya en la inmanencia de la misma. El libre desarrollo de la potencia subjetiva tenía como consecuencia negativa el diseño de un panorama de enfrentamiento intersubjetivo muy alejado de las pretensiones spinozianas; es por ello por lo que decide teorizar la posibilidad de entendimiento intersubjetivo – nociones comunes – desde la subjetividad, desde las ideas adecuadas, partiendo para ello de la consideración de equivalencia entre potencia y derecho.

<sup>30</sup> G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 264.

En efecto, la subjetividad, en el estado natural, es acreedora a un derecho paralelo a su potencia, tal como recuerda en el *Tratado teológico-político*: "El derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder"<sup>31</sup>. Sin embargo, tal como hemos manifestado, el resultado de ello puede ser el enfrentamiento intersubjetivo. Por ello, Spinoza, sin renunciar a su reivindicación y teorización de la subjetividad, recurre a una recomposición de la misma afirmación, de tal manera que se produzcan espacios de componibilidad individual a partir de intereses comunes de las subjetividades y en vistas a la expresión de la totalidad de lo real. El planteamiento sigue siendo el mismo, "el derecho sólo se define por el poder"<sup>32</sup>, pero desde la perspectiva de unión de la *potentia* de diferentes subjetividades con el objetivo de crear una *potentia* colectiva de mayor entidad, puesto que "si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos"<sup>33</sup>.

Spinoza parte, sin lugar a dudas, de la subjetividad, tal como se desprende de la utilización de la primera persona del singular en el *Tratado de la reforma del entendimiento*: "Este es, pues, el fin al que tiendo: adquirir tal naturaleza y procurar que muchos la adquieran conmigo"<sup>34</sup>. Y es la mediación de la razón, frente al predominio de las pasiones, el instrumento privilegiado para la construcción de colectividad. La razón detecta los espacios de colectividad existentes entre las subjetividades, poniendo las bases, de este modo, para la constitución de la *multitudo*, de un sujeto colectivo totalmente novedoso para la teorización moderna<sup>35</sup>. La mediación de la razón produce una *multitudo* consciente de sus espacios de convergencia, mientras que las pasiones acenúan las derivas hipersubjetivistas en un proceso de negación de la composición que da como resultado la muchedumbre, el vulgo: "No es, en efecto, la razón, sino las pasiones quienes arrastran a la muchedumbre dada a todos los vicios"<sup>36</sup>.

La *multitudo* spinoziana es un colectivo en marcha, en continua composición, en el que la contradicción entre *potentia* y *potestas*, entre la componibilidad de las potencias subjetivas y la composición ya cerrada

<sup>31</sup> B. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, p. 168. Vid. también *Tratado político*, p. 85.

<sup>32</sup> B. SPINOZA, *Tratado político*, p. 151.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>34</sup> B. SPINOZA, *Tratado de la reforma del entendimiento*, p. 80.

<sup>35</sup> T. NEGRI, "L'antimodernité de Spinoza", *Les Temps Modernes* n. ° 539, 1991, p. 59.

<sup>36</sup> Spinoza, *Tratado teológico-político*, p. 179.

del poder establecido, se resuelve en el primero de los términos. El pensamiento spinoziano es un pensamiento que se define contra la *potestas*, contra el poder de lo establecido, cuestión que permite a Negri<sup>37</sup> colocar a Spinoza en una línea que va de Maquiavelo a Marx y que se enfrenta a la línea clásica de la Modernidad: Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel. El mismo Spinoza realiza una clara reivindicación de Maquiavelo, que quizá resulta conflictiva con respecto a la lectura establecida que se ha hecho del mismo; así, tras haber alabado el realismo político del florentino, reflexiona del siguiente modo: "Quizá haya querido probar, además, con qué cuidado debe guardarse la multitud de confiar su salvación a uno solo", de donde deduce que "este prudentísimo varón [Maquiavelo] era favorable a la libertad e incluso dio atinadísimos consejos para defenderla"<sup>38</sup>. en cualquier caso, existe en Spinoza una teorización del immanentismo que se halla en la base de su reivindicación de la *potentia* colectiva como suma de potencias individuales y que se opone al transcendentalismo de la tradición burguesa. En efecto, la abstracción propia de Hobbes (contrato), Rousseau (voluntad general) y Hegel (Espíritu)<sup>39</sup>, y que abstrae, aliena, por decirlo de un modo más contundente, la *potentia* en *potestas* establecida, es contestada por Spinoza, para quien no existe instancia mediadora entre el Estado y la sociedad civil<sup>40</sup>, pues aquél no es el resultado de un contrato de transferencia, sino de un consenso entre las subjetividades. "Spinoza es el anti-Hobbes por excelencia!<sup>41</sup>, escribe contundentemente Negri. Y ello es así porque en Spinoza no existe la voluntad de fundamentación de un pensamiento liberal burgués, no hay un cántico a las excelencias del Estado representativo naciente, sino la reivindicación de la potencia constitutiva de la praxis de la multitud. No hay una renuncia al poder en favor de una instancia de dominación, sino la apuesta por la producción colectiva de un poder itinerante, nómada, siempre en cuestión y, por ello mismo, revolucionario. Es la libertad de la subjetividad que se hace producción de *liberación* colectiva. Es el proceso frente al estatismo.

<sup>37</sup> Vid. T. NEGRI, *El poder constituyente*, Libertarias, Madrid, 1994.

<sup>38</sup> B. SPINOZA, *Tratado político*, p. 121.

<sup>39</sup> T. NEGRI, *La anomalía salvaje*, p. 240.

<sup>40</sup> B. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, p. 173.

<sup>41</sup> T. NEGRI, *La anomalía salvaje*, p. 241. También E. ALIEZ, "Spinoza más allá de Marx", en *Anthropos*, n° 141, 1993, pp. 61-63.

## Los límites del pensar spinoziano

Este apresurado recorrido por la obra de Spinoza ha sacado a la superficie un doble Spinoza ya anunciado por Negri<sup>42</sup>: aquél que intenta llevar a expresión el ideal subjetivista del humanismo renacentista y el que, consciente de los negativos resultados de esa apuesta, se encamina, desde la misma subjetividad, hacia una producción de colectividad que resulta 'anómala' para el discurso de la Modernidad<sup>43</sup>. La imposibilidad, fuera de una visión hobbesiana, del hipersubjetivismo spinoziano, no implica, en modo alguno, una renuncia a la teorización de la subjetividad, a la producción de una teoría materialista de su práctica, sino la necesidad de articulación de la instancia subjetiva con la práctica colectiva. En Spinoza hemos encontrado todo un diseño – ontológico, epistemológico – de la constitución de sujetos colectivos a partir de la irreducibilidad de la *potentia* subjetiva.

Pero, para completar dicha arquitectura, es necesaria todavía una reflexión: aquélla que establece la relación entre libertad y necesidad, uno de los puntos más originales del discurso spinoziano y que justifica la inicial referencia a una posible relación Spinoza/Sartre. En efecto, lejos de la tradición que intenta establecer una relación entre libertad y voluntad, el empeño de Spinoza radica en la definición de la libertad como conocimiento, conciencia de la realidad y, por lo tanto, de la necesidad-legalidad que, en parte, la rige. Libertad y necesidad no son conceptos contrarios – lo cual para Spinoza resulta "absurdo", como se encarga de manifestar en una carta a Hugo Boxel<sup>44</sup> –, sino, en cierto sentido, complementarios, pues la libertad deriva del estricto conocimiento y aplicación de la necesidad: "Llamo libre – le indica a Schuller – aquella cosa que existe y actúa por necesidad de su naturaleza"<sup>45</sup>. Interesante reflexión que procede, como no podía ser de otro modo, del materialismo immanentista que le inspira: no hay acción que no se ajuste a la legalidad de lo real, de lo real-natural. Reflexión mal entendida en su tiempo, pues sirvió para que se le acusara reiteradamente de determinismo<sup>46</sup>, pero tre-

<sup>42</sup> T. NEGRI, *La anomalía salvaje*, p. 25.

<sup>43</sup> T. NEGRI, "L'antimodernité de Spinoza", en *Les Temps Modernes*, nº 539, p. 59.

<sup>44</sup> B. SPINOZA, *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988, p. 328.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 336.

<sup>46</sup> Por eso, la defensa que Foucault realiza de la libertad frente a sus detractores adquiere en algunos momentos tintes spinozianos: "La afirmación: *usted ve poder por todas partes; en consecuencia no existe lugar para la libertad*, me parece absolutamente inadecuada. No se me puede atribuir la concepción de que el poder es un sistema de dominación que lo controla todo y que no deja ningún espacio para la libertad". M. FOUCAULT, *Hermenéutica del sujeto*, La Piqueta, Madrid, 1994, p. 128.



mendamente fructífera a la hora de encarar de una manera materialista el problema de la práctica, ya sea individual o colectiva.

Libertad como conciencia de la necesidad, como definición y conocimiento del campo del actuar humano. Comprensión de los mecanismos de desarrollo del mundo – social, natural – y ubicación en ese contexto de la potencia de la subjetividad. El mensaje spinoziano es claro: es preciso conocer las *leyes* de la naturaleza como único medio de enfrentar de una manera *adecuada* la práctica, pues, como justamente escribe Martínez, "conociendo nuestro puesto dentro de la totalidad podemos ver la necesidad como libertad"<sup>47</sup>.

Spinoza nos ha colocado en un camino: el de la reducción del campo de la necesidad y de la consiguiente ampliación del campo de la libertad. Es cierto que el pensamiento spinoziano tiene unos límites 'de época', en los que la legalidad natural que no social, se entienden de un modo exageradamente estricto. "Todo lo que está en el poder de Dios es necesariamente", leemos en la *Ética* y de ahí deducimos la extrema legalidad de una Naturaleza que se asimila a Dios. El conocimiento de Dios – *sive Natura* – establece el campo constrictivo de la necesidad y, por lo tanto, de la libertad humana. Sin embargo, la razón tecnológica ha logrado – para bien y para mal – reducir el campo de la necesidad ampliando hasta límites insospechados la libertad humana en ese campo. El sometimiento del espacio-tiempo, por poner un ejemplo, a lo largo del siglo XX, tanto en lo que se refiere a la traslación de los cuerpos como a la transmisión de las informaciones, abre campos de libertad – desplazarse en unas horas miles de kilómetros, obtener información en tiempo casi real – que quedaban vedados en el siglo XVII y que, por lo tanto, formaban parte de la legalidad natural<sup>48</sup>. Pese a lo cual, el imperativo spinoziano continúa vivo: conocer el campo de la necesidad, ampliar el campo de la libertad.

En el campo de lo político, la incitación a la práctica se descubre en los propios escritos de nuestro autor. Frente a una legalidad humana, frente a la *potestas*, cuya relación con la necesidad es nula, debido a la distancia que Spinoza sanciona entre lo teológico y lo político, la subjetividad humana, singular o colectivamente, está dotada de lo que podríamos denominar una *potentia politica* que, guiada por la razón, debe servir para la consecución de los mayores espacios posibles de libertad. Una lucha menos científica, sometida a una legalidad menos inexpugnable, pero más dura, más sangrienta, como la historia se ha encargado de

<sup>47</sup> F. J. MARTÍNEZ, *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo*, en Espinosa, UNED, Madrid, 1988, p. 85.

<sup>48</sup> En este sentido cabría recordar la afirmación de Lukács de que "la naturaleza es una categoría social" G. LUKÁCS, *Historia y consciencia de clase*, Orbis, Barcelona, 1985, p. 15.



mostrar y que debe servir para modular la lucha contra la necesidad natural, que, en la medida en que su sometimiento mayor o menor es privilegio de élites sociales y/o geográficas se convierte en una necesidad de clase. Ahora bien, si en el campo de lo natural las características que hemos denominado 'de época' establecían una legalidad excesivamente extensa, en el campo de lo político, esas mismas características, su desconocimiento de una teoría de las mediaciones más amplia que la que procede de lo subjetivo y que Marx teorizará desde la perspectiva de la clase, le llevan a un cierto idealismo que propugna la posibilidad de una composición total de los cuerpos para la constitución de una *multitudo* omniabarcante; posición alejada de un análisis materialista de las relaciones sociales y en la que puede verse como el naturalismo que había expulsado por la puerta ha vuelto a entrar por la ventana.

En efecto, si bien es cierto, como hemos puesto de manifiesto al inicio de este artículo, que existe, a todo lo largo y ancho de la obra de Spinoza, un reconocimiento de la diferencia entre las subjetividades, también lo es que en el discurso spinoziano existe una tendencia a la superación de esa diferencia mediante el ejercicio de la razón. La diferencia procede 'del exterior', de la afección de los cuerpos por diferentes pasiones. Sin embargo, esos mismos cuerpos, desde su interioridad, guiados por la razón, común a todos los hombres, pueden ser capaces de reconstruir la totalidad perdida, alcanzar de nuevo lo que es la 'esencia de la naturaleza humana'. La diferencia, siempre entendida desde una perspectiva individual, subjetiva, como mediación del cuerpo ante el mundo, es interpretada, por lo tanto, reintroduciéndose de este modo en la tradición moderna, como anomalía superable mediante el ejercicio de la razón. Hay materialismo en el análisis de la desconstrucción subjetiva de la humanidad, pero idealismo en su recomposición en una *multitudo* surcada por una común naturaleza puesta por la razón.

No hay, dicho de otro modo, fundamentación materialista de las condiciones de posibilidad de una tal composición, sino añoranza y *representación* de una común naturaleza humana perdida en un mar de afecciones. Y es comprensible, por cuanto no existe en Spinoza, paralelamente a su análisis materialista del cuerpo como mediación, una conveniente cartografía de posibles mediaciones de carácter colectivo y, más concretamente, de las diferencias de clase que surcan la sociedad holandesa del XVII. Tarea esta cuyos primeros cimientos colocará Marx y cuya ausencia impide la elaboración de un proyecto materialista de composición grupal.

Ciertamente, ésta es una grave insuficiencia del pensar spinoziano, pero es innegable la utilidad de Spinoza para, a partir de él, pensar materialistamente la composición de los cuerpos, la conformación de colectivos, base para cualquier pensamiento que se quiera revolucionario. Para

que Spinoza siga siendo fructífero en esa dirección es necesario, en primer lugar, desenmascarar las fuertes improntas de Modernidad que se hallan en su discurso bajo la forma de un pensamiento de la representación en el que todavía se cree posible la reconstrucción de una común naturaleza humana. Antimodernidad en su reivindicación de la composición, pero, al mismo tiempo, modernidad por su apuesta, idealista insistentes, de una composición total de las subjetividades. En segundo lugar, y éste es uno de los problemas teóricos claves de nuestra época, es preciso no solamente constatar la diferencia, para posteriormente realizar una propuesta de reconducción, sino analizarla materialistamente en su vertiente grupal, problema no abordado por Spinoza, y reivindicarla como un valor, lejos de cualquier tentación de retotalización omniabarcante y uniformizadora. Esto plantea, en tercer lugar, la búsqueda de proyectos materialistas de composición parcial de las subjetividades en los que la *potentia* nunca se clausure en *potestas*, sino que se reabra constantemente a partir de la detección de nuevas contradicciones sociales. Composición, por lo tanto, y sería la cuarta cuestión, inestable, en la que las subjetividades se *fusionan* múltiples veces en función de las diferentes contradicciones que les atraviesan, puesto que, retomando a Spinoza, "diversos hombres pueden ser afectados de diferentes maneras por un solo objeto".

Un cúmulo de problemas el que se plantea a partir de una lectura 'contemporánea' de Spinoza, problemas que podrían resumirse en el siguiente: ¿cómo es posible la teorización de prácticas colectivas desde una perspectiva materialista que respete, al mismo tiempo, el tema de la subjetividad?. Dicho de otro modo, tomando como base la analítica spinoziana de la diferencia subjetiva, cuya base materialista resulta evidente, ¿es defendible una teoría de la composición de cuerpos definidos como diferentes y, además, en deriva? Como hemos dicho, nada será posible sin una previa analítica más amplia que la spinoziana y que tenga por objeto una teorización materialista de la desconstrucción social en grupos, sometidos a la misma deriva que la propia sociedad. Una analítica que no puede petrificarse en fotos fijas de momentos sociales concretos, sino que debe estar en marcha con la misma sociedad. Sólo esa analítica dinámica de las contradicciones sociales permitirá definir las condiciones de posibilidad de composiciones grupales a partir de la diferencia subjetiva e, incluso, colectiva. En ese caso, distinguir entre diferencias integrables y diferencias estructurales será otra tarea, que se resolverá, fundamentalmente, a través de la práctica. En cualquier caso, lo dicho nos ubica ante una paisaje móvil en el que la subjetividades se unen – y desunen – diversamente en función de proyectos contruidos sobre la inmanencia del propio entorno, al tiempo que los grupos fusio-

nados inestablemente y en tensión buscan entre sí espacios de composición. Algo bastante diferente, en superficie, a una fractura neta, definida, entre dos grupos, clases sociales, estables, frente a frente; excesivamente sencillo para ser exacto, lo cual no quiere decir que, en su estructura profunda, no sea cierto.

Para concluir, diremos que nos encontramos ante una filosofía, aunque Spinoza no utilice el término, de la liberación, en la que la libertad es entendida como proceso en el que la subjetividad, individual y colectivamente, va superando las constricciones – políticas, naturales – de la realidad. Es en esta cuestión en la que radica la especificidad de Spinoza, desde la que podemos lanzar una línea que lo uniría, a parte de con su admirado Maquiavelo, con Marx y, más allá de éste con algunas tradiciones del siglo XX, en concreto con la que representa J. P. Sartre<sup>49</sup>. Podría decirse que existen dos elementos comunes a ambos autores, liberación y constitución, y que, en última instancia, podrían resumirse en uno: proceso. En efecto, tanto la filosofía de Spinoza como la del último Sartre, el que redacta la *Crítica de la razón dialéctica* y obras posteriores, son filosofías del proceso, en la que, habiéndose alejado de un hiper-subjetivismo de tintes hobbesianos, se estudia la producción de colectividad a partir de la subjetividad, en la que se reivindica la liberación a partir de las prácticas, tanto individuales como colectivas. Así, cuando Spinoza hace referencia a la composición de las subjetividades y enfrenta su potencia itinerante a la estabilidad de nociones tales como voluntad general o contrato, no es violentar el espíritu del texto el referirlo a los procesos constitutivos grupales sartrianos en los que no debería haber clausura de los mismos, sino constante fusión de las subjetividades a partir de procesos de liberación. Es evidente la distancia que existe entre quien concibe la componibilidad como un absoluto que puede afectar a toda la comunidad, expresión de una *totalidad* recompuesta – Spinoza – y quien, desde su tradición marxista, sabe de la desconstrucción del cuerpo social debida a las diferentes mediaciones en el mismo existentes; sin embargo, la capacidad teorizadora de Spinoza, su sugerencia, encuentra esos ecos en la actualidad y no es gratuito que aquéllos de quienes más cerca se encuentra Sartre en su teorización de los grupos en fusión<sup>50</sup> – los Deleuze, Guattari y Negri – se hayan manifestado en este texto como verdaderos lectores de Spinoza.

<sup>49</sup> H. RIZK, *Les conditions ontologiques d'une rationalité du collectif (Analyse du statut des ensembles pratiques dans la Critique de la raison dialectique et de la modalité des relations entre individus dans l'oeuvre de Spinoza)*, Tesis doctoral, París, 1993.

<sup>50</sup> Vid. J. M. ARAGÜÉS, *El viaje del Argos. Derivas en los escritos póstumos de J. P. Sartre*, Mira, Zaragoza, 1995.

**RÉSUMÉ****SPINOZA ET LE POUVOIR CONSTITUANT**

Le projet de Spinoza d'une philosophie de la joie se développe dès une position hipersubjectiviste, presque hobbesienne, laquelle aboutirait à une contraposition entre les subjectivités, vers une autre position dont les traits collectifs sont remarquables. Cette dernière ouvre la porte à une théorie démocratique radicale, munie de tout un bâtiment épistémologique et ontologique. On peut trouver, dans notre siècle, une autre philosophie, celle de J.-P. Sartre, qui a parcouru un chemin très prochain et qui présente des problèmes politiques parallèles à ceux de la théorie spinozienne, en concret en ce qui concerne la question de la liberté. Le present article veut penser les limites de la conception spinozienne et sartrienne de la liberté et la dimension politique de la question.

## A LEITURA HEGELIANA DE ESPINOZA E DE LEIBNIZ

*Mafalda de Faria Blanc*

Universidade de Lisboa

"Je crois que ce qu'on dit ici pour blâmer la raison est à son avantage. Lorsqu'elle détruit quelque thèse, elle édifie la thèse opposée. Et lorsqu'il semble qu'elle détruit en même temps les deux thèses opposées, c'est alors qu'elle nous promet quelque chose de profond, pourvu que nous la suivions aussi loin qu'elle peut aller..."

Leibniz, *Essais de Théodicée*, Discours, §80

Para o idealismo alemão não significaram Espinoza e Leibniz duas estelas funerárias da velha metafísica dogmática, que o criticismo irremediavelmente condenara, mas o grande recurso, a fonte de inspiração, para levar a bom termo a reconstrução, do que aquele demolira – a metafísica, a partir de novas bases científicas. Com efeito, encontra-se ali, ainda unido, o que o kantismo cindira, sem poder articular depois, de forma capaz: a coisa em si e o fenómeno, o sujeito e o objecto, a liberdade e a necessidade, a sensibilidade e o entendimento.

A leitura hegeliana daqueles autores não foge a este quadro geral, embora apresente um enfoque particular, decorrente das exigências especulativas inerentes à sua própria problemática e perspectiva filosófica. Não é, por isso, com a visão imparcial de um historiador que devemos contar, mesmo ao abordar a "história da filosofia" hegeliana. Embora seja mestre na apresentação estrutural de cada filosofia a partir do seu

princípio organizador, Hegel torce sempre a seu favor, ajuizando virtudes e defeitos à luz da ideia da sua própria filosofia.

Tal procedimento, na aparência redutor, é talvez uma consequência inevitável de todo o autêntico diálogo pensante, que, mais além da simples repetição do passado, avance até à libertação das suas possibilidades recônditas, fazendo-o, assim, ressurgir a nova luz, com o vigor e a força acrescidos de uma verdadeira "re-tomação" criadora<sup>1</sup>.

## 1. Os textos e o seu contexto

São dois os textos mais significativos escritos por Hegel sobre Espinoza e Leibniz: a "Anotação" do segundo livro da *Ciência da Lógica*, e parte de um capítulo, referente à filosofia moderna, do terceiro volume das *Lições sobre a História da Filosofia*<sup>2</sup>. Dez anos de intervalo os separam, pertencendo o primeiro ao período de Nuremberga, em que Hegel elabora o sistema da maturidade, e o segundo, ao período terminal dos grandes cursos de Berlim, em que o filósofo desenvolve alguns aspectos parciais da versão enciclopédica do sistema.

Não difere, no essencial, a apreciação feita, nos dois casos, àqueles grandes cartesianos, salvo na forma expositiva, razão suficiente, a nosso ver, para nos determos, sucessivamente, numa e noutra abordagem. É que, se a primeira dá, em estilo sintético, a perspectiva fundamental, já a segunda, mais analítica, avança o detalhe, que completa e justifica, mesmo se incorrendo nalguma redundância. Esta diferença de estilos resulta do contexto diverso, que induz, numa e noutra obra, a referência histórico-filosófica, e que nos cumpre a nós, agora, elucidar preliminarmente.

A "Anotação" sobre a filosofia espinozista e leibniziana aparece na terceira secção da *Doutrina da Essência*, na sequência de uma primeira, dedicada à definição de essência, e de uma segunda, consagrada à refutação dos dualismos que lhe estão associados, principalmente sob registo

---

<sup>1</sup> É a célebre ideia expressa por Heidegger, no início da quarta secção da obra *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4.<sup>a</sup> ed., Frankfurt, V. Klostermann, 1973, pág. 198: "Unter der Wiederholung eines Grundproblems verstehen wir die Erschliessung seiner ursprünglichen, bislang verborgenen Möglichkeiten, durch deren Ausarbeitung es verwandelt und so erst in seinem Problemgehalt bewahrt wird. Ein Problem bewahren, heisst aber, es in denjenigen inneren Kräften frei und halten, die es als Problem im Grunde seines Wesens ermöglichen."

<sup>2</sup> G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, II: Anmerkung. Spinozistische und Leibnizische Philosophie, Werke 6, Frankfurt, Suhrkamp, 1969, pp. 195-200 (para as citações, utilizaremos a sigla: Wiss. Log. II). G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, Werke 20, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, pp. 157-197 e 233-255 (para as citações, usaremos a sigla: *Vorl. Gesch. Phil.* III).

kanteano e como consequência da distinção entre o fenómeno e a coisa em si – a bifurcação entre a todo e as partes, a força e a sua exteriorização, o interior e o exterior<sup>3</sup>.

Nessa última secção, inicia-se a parte propriamente positiva e construtiva da *Lógica*. Hegel propõe-se pensar uma nova concepção do Absoluto, em polémica aberta contra a visão tradicional da metafísica, centrada na noção de uma universalidade abstracta e vazia, incapaz de dar razão da realidade contingente, a não ser negando-a, ou pelo artifício "a posteriori" da noção representativa de criação, indeterminada no seu conteúdo propriamente conceptual.

O Absoluto, de que há que dar conta, deve entender-se, afirma Hegel, para lá de todo o dualismo, como totalidade substancial, mas **efectiva**, o que exige a sua compreensão dinâmica como movimento de auto-constituição, segundo uma economia processual justificativa da totalidade e da singularidade, da necessidade e da contingência<sup>4</sup>.

O termo "efectividade" (*Wirklichkeit*), que regista o título da referida secção, é bem elucidativo do programa hegeliano, metodicamente levado a cabo ao longo de três capítulos, sob o signo, respectivamente, de três grandes categorias kanteanas – a totalidade, a necessidade e a acção recíproca – para concluir com a reinterpretação da noção cartesiana de "causa sui"<sup>5</sup>: necessária só é, e única, a substância capaz de se produzir e manter pela sua própria força, sem encontrar obstáculo exterior, agindo sobre si, revelando a sua natureza, pela constituição dos seres particulares, seus acidentes ou modos.

Não era, pois, de estranhar que Hegel se lembrasse de confrontar a sua própria concepção, que faz juz da categoria de totalidade sem excluir a de individualidade, com as filosofias de sinal contrário de Espinoza e de Leibniz. Trata-se, com efeito, aos olhos de Hegel, de dois sistemas unilaterais e complementares, cuja oposição ilustra o processo contraditório de constituição do Absoluto.

Resta-nos referir e comentar a localização, a nosso ver estratégica, da "Anotação". Ela aparece no termo do primeiro capítulo da terceira

---

<sup>3</sup> Como se vê na nota anterior, a anotação aparece, no índice geral da obra, com o sub-título: "Filosofia espinozista e leibniziana".

<sup>4</sup> HEGEL, *Wiss. Log.* II, pág. 191: "Das Absolute ist nur das Absolute, weil es nicht die abstracte Identität, sondern die Identität des Seins und Wesens oder die Identität des Inneren und Ausseren ist."

<sup>5</sup> *Ibid.* pp. 194-195: "Das Absolute als diese sich selbst tragende Bewegung der Auslegung, als *Art und Weise*, welche seine absolute Identität mit sich selbst ist, ist Äusserung, nicht eines Inneren, nicht gegen ein Anderes, sondern ist nur als absolute sich für sich selbst Manifestieren; es ist so *Wirklichkeit*."



secção, consagrado à definição preliminar do Absoluto como *efectividade*. De acordo com as análises da secção anterior, o Absoluto deve estar para lá de todo o dualismo, deve constituir uma **totalidade**, capaz de abarcar numa unidade englobante toda a realidade, por ele e a partir dele constituída, através de um processo imanente de auto-causação. O Absoluto será, com efeito, real ou efectivo e, por conseguinte, verdadeiro, enquanto capaz de agir sobre si próprio<sup>6</sup>.

Ora, todos estes "items" estão presentes na filosofia de Espinoza, embora, como veremos, de modo incompleto e deficiente. Assim, é da tutela implícita do autor da "Ética", que o capítulo recebe a sua estruturação tripartida: a exposição do absoluto, o atributo e o modo absoluto<sup>7</sup>. Ao adoptar a terminologia espinozista, Hegel reconhece implicitamente a verdade daquela filosofia, corrigindo-a embora, veladamente, nas suas insuficiências, através de um debate implícito que, na "Anotação" convocará Leibniz como interlocutor e contraponto.

O primeiro erro a evitar para lograr uma "exposição" (*Auslegung*) **positiva** do Absoluto, adverte Hegel no início do capítulo que estamos a comentar, é a reflexão **exterior** do entendimento, em que o pensar se coloca fora do processo de auto-constituição do Absoluto e considera as determinidades encontradas como distinções suas, ilusórias, portanto, que volta a absorver (*ab-solvere*) na identidade absoluta<sup>8</sup>.

A reflexão verdadeira, pelo contrário, é **interior** ao movimento processual da realidade, é esta mesma dobrando-se sobre si, regressando da exterioridade do devir do **ser**, reflectindo-se como *essência*, para nela se constituir como **fundamento** do finito e do seu subsistir. Este ganha, assim, consistência e dignidade ontológicas, pois que, nele e por ele, é o próprio Absoluto, que se revela, determina e conquista como **efectividade**<sup>9</sup>.

Está, deste modo, dado o mote, que vai dar o tom à nossa "Anotação",

<sup>6</sup> *Ibid.*, pág. 208: "Was wirklich ist, *Kann wirken*; seine Wirklichkeit gibt etwas Kund durch das, was es hervorbringt. Sein Verhalten zu Anderem ist die Manifestation seiner (...)"

<sup>7</sup> Constituem, respectivamente, as três alíneas – A, B e C – do capítulo primeiro da terceira secção da *Doutrina da Essência*.

<sup>8</sup> *Wiss. Log.* II, pág. 189: "Aber so steht die Bewegung seiner absoluten Identität gegenüber. (...) Sie ist das Jenseits der mannigfaltigen Unterschiede und Bestimmungen und deren Bewegung, welches dem Absoluten im Rücken liegt; sie ist daher zwar das Aufnehmen derselben, aber zugleich ihr Untergehen; so ist sie die *negative Auslegung* des Absoluten, die vorhin erwähnt wurde."

<sup>9</sup> *Ibid.*, pág. 193: "In der Tat ist also erst im Modus das Absolute als absolute Identität gesetzt". E, mais adiante, na pág. 194: "Die wahrhafte Bedeutung des Modus ist daher, dass er die reflektierende eigene Bewegung des Absoluten ist; ein *Bestimmen*, aber nicht, wodurch es ein Anderes würde, sondern nur dessen, was es schon ist; die durchsichtige Äusserlichkeit, welche das *Zeigen* seiner selbst ist."

bem como a justificação do seu lugar estratégico: no termo da apresentação preliminar do conceito de Absoluto e antes mesmo de iniciar a sua exposição positiva como *efectividade*, através da abordagem da questão modal e da causalidade, precisava Hegel de ajustar contas com Espinoza, de se demarcar do seu conceito verdadeiro, mas abstracto, de totalidade, recorrendo a Leibniz como contraponto e salvaguarda do justo valor da individualidade finita.

Voltemo-nos, agora, para o lado das *Lições sobre a História da Filosofia*. Neste curso de Berlim, o filósofo encontra-se no registo apropriado para uma exposição e avaliação das filosofias do passado, criteriosamente, mas, nem por isso, isenta de pressupostos. São estes que explicam, a nosso ver, a notável convergência, apesar do intervalo temporal, da leitura aqui efectuada das filosofias de Espinoza e de Leibniz com a da "Anotação" da Lógica. Detenhamo-nos então, a título propedêutico e como contextualização do comentário a que iremos proceder, na sua sucinta explicitação.

É na primeira alínea da introdução às "Lições sobre História da Filosofia", intitulada "Determinação da História da Filosofia", que Hegel expõe o seu conceito filosófico da história da filosofia, que guia e informa a sua leitura das filosofias do passado<sup>10</sup>.

Depois de afastar a representação superficial da história da filosofia como mera doxografia bem como o seu cepticismo subjacente, vai Hegel aclarar o seu conceito de filosofia, como meio para a determinação conceptual da história da filosofia<sup>11</sup>.

A Ideia, explica, no processo da sua efectivação, percorre uma série de estádios e momentos, a fim de vir a si e de se tornar, em acto e *para-si* (*für sich*), o que é em-si (*an sich*), e como virtualidade. Este processo de adveniência e auto-constituição da Ideia ocorre enquanto actividade espiritual, como pensar que concebe: o espírito entra em si para se objectivar em determinações formais sucessivamente mais ricas e profundas, até perfazer o ciclo completo do seu auto-conhecimento e se possuir como sistema orgânico da verdade. "A filosofia é, então, para si" – conclui – "o conhecer deste desenvolvimento, e é, como pensar que concebe, este desenvolvimento pensante mesmo. Quanto mais este desenvolvimento prosperar, mais perfeita será a filosofia."<sup>12</sup>

<sup>10</sup> G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*, I, Werke 18, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, pp. 20-68 (para as citações, usaremos a sigla: *Vorl. Gesch. Phil.*, I). Desta obra existe uma notável tradução portuguesa de José Barata-Moura, intitulada: *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*, Lisboa, Porto ed., 1995.

<sup>11</sup> Cf.: *Vorl. Gesch. Phil.*, I, pp. 28 a 46.

<sup>12</sup> Utilizámos a referida tradução portuguesa (*Introdução*, pág. 73), de que aqui damos o texto alemão: "Die Philosophie ist nun für sich das Erkennen dieser Entwicklung und

A filosofia é, assim, bem como a sua história, sistema em desenvolvimento<sup>13</sup>. Hegel defende a tese de um paralelismo entre a sucessão das figuras lógicas do pensar (os diversos estádios da determinação lógico-conceptual da Ideia) e a sequência temporal das suas figuras históricas, donde decorre um conceito **racional da história da filosofia**, não como agregado informe de opiniões contrastantes, mas como sistema integrado das configurações peculiares, em que a Ideia, no processo do seu desenvolvimento temporal, se apreende, explicitando, no elemento do pensar e como determinações suas, a riqueza do seu conteúdo interno<sup>14</sup>.

O todo da história da filosofia é, deste modo, o desenvolvimento necessário das diversas configurações finitas do pensar – da mais pobre e abstracta à mais rica e concreta – até à obtenção de uma filosofia capaz de se igualar na sua forma absoluta ao conteúdo da Ideia<sup>15</sup>.

Cada filosofia, por seu lado, constitui um momento do desenvolvimento total, ocupa nele um lugar determinado, onde ganha pertinência e sentido e é como tal que deve ser ajuizada, para que se lhe possa fazer justiça<sup>16</sup>. Para tal, deve o historiador saber discernir entre o que nela é fugaz e o princípio particular que a configura, e só a ele atender nos seus desenvolvimentos e aplicações principais, enquanto constitui o seu conteúdo racional, verdadeiro e eterno, recolhido e integrado numa mais rica e ampla sistemática pelas filosofias subsequentes.

São estes pressupostos subjacentes à concepção hegeliana da história da filosofia, que nos permitem compreender a convergência de perspectivas entre o texto da "Anotação" e o da "Lições": sob o registo diverso da lógica e da história, ambas interpretam as filosofias de Espinoza e de Leibniz como momentos opostos e complementares do processo contraditório de constituição da Ideia.

ist als begreifendes Denken selbst diese denkende Entwicklung. Je weiter diese Entwicklung gediehen, desto vollkommener ist die Philosophie." (*Vor. Gesch. Phil*, I, pág. 46).

<sup>13</sup> *Ibid.*, pág. 47: "So ist die Philosophie System in der Entwicklung, so ist es auch die Geschichte der Philosophie (...)"

<sup>14</sup> *Ibid.*, pág. 49: "(...) die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee."

<sup>15</sup> *Ibid.*, pág. 56: "Eine Philosophie, die nicht absolute, mit dem Inhalt identische Form hat, muss vorübergehen, weil ihre Form nicht die wahre ist."

<sup>16</sup> *Ibid.*, pág. 56: "Wie nun im logischen System des Denkens jede Gestaltung desselben ihre Stelle hat, auf der sie allein Gültigkeit hat und durch die weiter fortschreitende Entwicklung zu einem untergeordneten Momente herabgesetzt wird, so ist auch jede Philosophie im ganzen des Ganges eine besondere Entwicklungsstufe und hat ihre bestimmten Stelle, auf der sie ihren wahrhaften Wert und Bedeutung hat. Nach dieser Bestimmung ist ihre Besonderheit wesentlich aufzufassen und nach dieser Stelle anzuerkennen, um ihr recht widerfahren zu lassen."

## 2. A "Anotação" da Doutrina da Essência

### 2.1. A filosofia de Espinoza

Hegel começa por reconhecer, implicitamente, a verdade da filosofia de Espinoza ao estabelecer a **correspondência** entre o conceito de Absoluto anteriormente exposto e a substância espinozista. Porém, acrescenta: "(...) o **espinozismo** é uma filosofia deficiente, nisso que a **reflexão** e o seu determinar variado é um **pensar exterior**."<sup>17</sup>

O diagnóstico está feito, e como compreender a causa do mal e as consequências negativas que acarreta é já meio caminho andado, vai o filósofo deter-se na análise das insuficiências do sistema espinozista, como que para tomar melhor consciência das alterações a introduzir, de molde a conseguir uma sistemática mais rica e verdadeira.

O autor da "Lógica" procede, metodicamente, em três tempos: começa por caracterizar o pensar de Espinoza na sua relação ao Absoluto, passa de seguida à análise da exposição deste nos seus momentos principais – o atributo e o modo, para concluir enfim com um balanço e uma avaliação filosófica final do sistema da "Ética".

Em primeiro lugar, há que considerar o carácter negativo e abstracto da substância espinozista: a sua unidade afirma-se pela negação e absorção de todo o conteúdo particular. Em vez de nele se diferenciar e exprimir, para melhor se reconstituir na sua forma absoluta, imóvel e rígida, a substância de Espinoza funda a sua absolutidade na valoração negativa da determinidade finita, sem descobrir nesta a valência profunda do seu poder afirmativo.

A causa desta defeituosa concepção reside, pensa Hegel, numa insuficiente consideração do fundamento ontológico do pensar. Embora afirme a imanência deste à substância, como modo ou afecção sua, o entendimento não lhe é constitutivo, mas periférico. Sem o poder de determinar e formar, do que vem da fonte e nela se consuma, o pensar espinozano mais não pode do que acolher como **dado** e **ser-posto** as determinações do finito, para as reconduzir ao Absoluto<sup>18</sup>.

Desta concepção exterior do pensar resulta o carácter formal da

---

<sup>17</sup> *Wiss. Log.* II, pág. 195: "Dem Begriffe des Absoluten und dem Verhältnisse der Reflexion zu demselben, wie es sich hier dargestellt hat, entspricht der *Begriff* der *spinozistischen Substanz*. Der *Spinozismus* ist darin eine mangelhafte Philosophie, dass die Reflexion und deren mannigfaltiges Bestimmen *ein äusserliches Denken* ist."

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 195-196: "(...) ist das Erkennen die äusserliche Reflexion, welche das (...) als ein äusserlichen Verstand tätig ist, die Bestimmungen als *gegebene* aufnimmt und sie auf das Absolute *zurückführt*, nicht aber vom diesem ihre Anfänge hernimmt."

exposição espinozana do Absoluto. Com efeito, apesar do conceito de "causa sui" apelar à apresentação do Absoluto como um **resultado** de si mesmo, este é apenas definido como uma verdade imediata, um pressuposto de tudo o mais; também o *atributo*, enquanto determinação da essência da substância, é considerado um diferenciador inessencial da mesma e restituído à acção do entendimento, que o acolhe como uma particularidade **dada**, sem o deduzir a partir da universalidade; finalmente, o *modo*, em que recai a determinação do atributo, é ainda somente algo de **posto**, um dado nulo, sem reflexão em si<sup>19</sup>.

Há, pois, conclui Hegel, que fazer o seguinte balanço geral da filosofia de Espinoza: do lado positivo, está a enumeração completa dos momentos do Absoluto, a universalidade, a particularidade e a singularidade; do lado negativo, está a incapacidade de realizar a sua dedução real e de ver no terceiro termo mais do que uma mera determinidade negativa, a saber – o momento positivo da negação de si e do reingresso na identidade primeira<sup>20</sup>.

Por todas estas razões, o espinozismo, ajuíza Hegel, é um emanacionismo que, de modo análogo à filosofia oriental, considera o Absoluto e a sua irradiação como a degradação progressiva de uma luz inicial, até à completa extinção de si, sem retorno à fonte.

## 2.2. A filosofia de Leibniz

A filosofia de Leibniz é o exacto contraponto da de Espinoza e tão unilateral como esta. A totalidade está igualmente presente nela, mas deslocou-se da universalidade abstracta para o ponto de vista da individualidade, à qual atribui a **reflexão em si** (*Reflexion-in-sich*), que faltava ao "modo", para ser mais do que aparência exterior<sup>21</sup>.

Com efeito, a mónada é uma totalidade, que conserva o conteúdo variado do mundo, um uno-múltiplo, porque, ao contrário da substância de Espinoza, possui em si a reflexão, o pensamento, é actividade intelectual de se conhecer, manifestação de si a si, um revelar interior dos conteúdos particulares, que a determinam e diferenciam<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pág. 197: "(...) einerseits ist es unmittelbar Gegebenes, anderseits wird seine Nichtigkeit nicht als Reflexion-in-sich erkannt."

<sup>20</sup> *Ibid.*, pág. 198: "Es fehlt daher die Notwendigkeit des Fortgangs des Absoluten zur Unwesentlichkeit sowie ihre Auflösung an und für sich selbst in die Identität; oder es mangelt sowohl das Werden der Identität als ihrer Bestimmungen."

<sup>21</sup> *Ibid.*, pág. 198: "Der Mangel der Reflexion-in-sich (...) ist in dem Begriffe der Leibnizischen Monade ergäntzt."

<sup>22</sup> *Ibid.*, pág. 199: "Es ist ein höchst wichtigen Begriff, dass die Veränderungen der Monade als passivitätslose Aktionen, als *Manifestationen* ihrer selbst vorgestellt

E todavia, este "agere in se ipsum" espiritual, que deveria ser fonte de autonomia, é, no fundo, bem mais **heteronomia**. É que a mónada não é auto-ponente nem dos conteúdos particulares que a diferenciam, nem das relações internas que a reenviam às outras mónadas, mas encontra àqueles e a estas como algo em si, estabelecido pela e com a criação.

A mónada de Leibniz é, assim, um misto de actividade e de passividade: infinita pela forma da reflexão em si, finitiza-a o conteúdo do seu ser-em-si, que ela mesma não constituiu. Nem substância nem sujeito, mais pensada do que pensante, ela não tem ainda a força do "Begriff" hegeliano, sendo incapaz de passar de si mesma à existência.

Se agora nos voltamos para a Mónada absoluta, além da afirmação dogmática da unidade da essência e da existência, constitutiva da perfeição divina, também não encontramos a sua pura actividade pensada como negatividade referida a si, ou seja, como processualidade interna, capaz de se repelir e de se pôr como outro: as criaturas emanam de Deus, sem que se explique o processo da sua criação e da sua mútua diferenciação<sup>23</sup>.

Hegel, pelo contrário, vai fazer no seu sistema a economia da criação e do ponto de vista monadológico ideal. O Absoluto, constituindo-se no modo, é cisão de si e lei da relação das mónadas, as quais, não se fechando sobre si, mas pondo-se pela e na sua cisão, inscrevem-se no movimento de totalização, em que a efectividade daquele se manifesta e constitui como **singularidade**.

### 3. As "Lições sobre História da Filosofia"

#### 3.1. A filosofia de Espinoza

Mais desenvolvido embora, o texto apresenta uma estrutura similar ao da "Anotação". Hegel começa por um proémio, em que faz a caracterização geral da filosofia de Espinoza a partir do seu "princípio particular", desce depois ao detalhe da análise, acrescentando à exposição dos momentos do Absoluto a questão da moral, para concluir com uma avaliação crítica final do sistema. Sem poder evitar repetições, sublinharemos no entanto, por nossa parte, as novidades, que completam e corroboram a leitura anterior.

Do proémio, há que ressaltar a tónica histórica, ausente na "Anotação". Assim, começa Hegel por salientar a filiação do judeu de Amster-

---

[werden] und das Prinzip der Reflexion-in-sich oder der *Individuation* als wesentlich hervorsticht."

<sup>23</sup> Cf., *ibid.*, pág. 120.



dão a Descartes, por um lado, e, por outro lado, o influxo nele exercido pelo pensamento oriental<sup>24</sup>. Deste colheu, com efeito, o princípio da unidade, que lhe permitiria desenvolver com consequência a intuição, subjacente à filosofia cartesiana, da identidade entre o pensamento e o real, mas nesta subordinada ao dualismo entre o finito e o infinito.

Espinoza identifica estes dois planos em Deus, sem fazer deste um termo distinto: subordinando todo o particular à verdade da substância una, ele elevou-se ao ponto de partida essencial de toda a filosofia. Fal-tou-lhe, porém, o elemento cristão da personalidade, o valor da individualidade concreta, essencial ao mundo moderno, para temperar o eleatismo e suprir a rigidez da substância<sup>25</sup>. Com efeito, acrescenta Hegel, só um tal dinamismo espiritual a faria avançar da universalidade abstracta à particularidade e à efectividade concreta, permitindo desenvolver com plena consequência a importante concepção do Absoluto como unidade do contraditório – uma original reinterpretação espinozista do argumento ontológico de Descartes, que Hegel repensaria, enquanto passagem do pensamento, não ao ser abstracto e indeterminado, mas à realidade concreta e finita da natureza.

O filósofo passa, de seguida, à análise do conteúdo filosófico da "Ética". Começa por relevar a inadequação do método geométrico adoptado à filosofia, pois que, partindo de definições nominais, apresentadas à maneira de postulados, não alcança o que àquela somente importa – a demonstração do seu conteúdo verdadeiro<sup>26</sup>. Assim, os conceitos de substância, atributo e modo sucedem-se por justaposição, e não dedutivamente, como seria de esperar. Também os conceitos convergentes de "causa de si" e de "infinito", que referem o verdadeiro Absoluto, enquanto unidade do conceito e da existência, não são explorados na sua dimensão especulativa, pois que, para o autor da "Ética", o conceito cai fora da essência, é pertença de uma reflexão exterior, e não aquela mesma, auto-constituindo-se como efectividade, determinando-se como finita, para, na subjectividade pensante, se retomar como universal.

É essa exterioridade do pensar que impede a exposição espinozana do Absoluto – que Hegel passa agora a considerar – de alcançar o plano profundo do conteúdo. O monismo de Espinoza é comparado à Filosofia da

---

<sup>24</sup> Cf. HEGEL, *Vorl. Gesch. Phil.*, III, pp. 157-158.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pág. 166: "Diese Spinozistische Idee ist wahrhaft, als begründet zuzugeben. Die absolute Substanz ist das Wahre, aber ist noch nicht das ganze Wahre; sie muss auch als in sich tätig, lebendig gedacht werden und eben dadurch sich als Geist bestimmen."

<sup>26</sup> *Ibid.*, pág. 172: "Er hat Definitionen aufgestellt, welche diese einfachen Gedanken erklären, als Konkretes darstellen. Aber das Erforderliche wäre gewesen, zu untersuchen, ob dieser Inhalt wahrhaftig wäre."



Identidade de Schelling, que também ela considera como subjectivas e isentas de verdade as diferentes perspetivações, pelas quais a razão se representa o Absoluto. Não integrando aquela neste, como a totalidade que se desenvolve em si mesma, a exposição espinozana permanece formal, não obstante referir correctamente os momentos do "conceito" (a tríade substância, atributo e modo, a que corresponde a universalidade, a particularidade e a individualidade) e relevar a "actualidade" da substância, o seu dinamismo como causa imanente e necessária de todas coisas. É que o autor da "Ética" não reconhece, nem nos atributos nem nas suas determinidades finitas, uma estrutura constitutiva do Absoluto, inerente ao processo do seu auto-conhecimento e efectivação concreta, mas tão somente algo evanescente, uma nulidade que não é "em si", que desaparece na essência ou não se eleva a conceito<sup>27</sup>. Todas as diferenças acabam por dissolver-se, por isso, na indiferença da identidade absoluta, pois que o indivíduo não possui a consistência de um eu, a unidade da consciência de si, que lhe iria reconhecer Leibniz, mas é somente um agregado, uma união provisória de corpos<sup>28</sup>.

No que diz respeito à moral – a parte fundamental da doutrina de Espinoza –, as suas virtudes e defeitos decorrem, em linha directa, do perfil geral da sua ontologia. Hegel saúda favoravelmente o seu carácter intelectualista, segundo o qual a virtude, a liberdade e a beatitude são função do conhecimento adequado da verdade, e o seu inverso, das ideias confusas e limitadas dos sentidos e da imaginação<sup>29</sup>. Com efeito, pensa Bento de Espinoza que o simples conhecimento da Substância única e da eterna necessidade da natureza é suficiente para induzir praticamente o espírito finito ao amor de Deus e nele reconhecer o amor intelectual infinito ao amor de Deus reconhecer o amor intelectual infinito, com que Deus a si mesmo se ama.

Só que, se esta é a moral mais pura, ela é também a mais abstracta, observa o filósofo alemão<sup>30</sup>. Com efeito, a beatitude assim almejada não

<sup>27</sup> *Ibid.*, pág. 179: "Das Einzelne als solches fällt in diese Modus (...). Es sind bloss Modifikationem; was sich auf diesen Unterschied bezieht und dadurch besonders gesetzt wird, ist nichts an sich. Jede Modifikation ist nur für uns, ausser Gott; sie ist nicht an und für sich."

<sup>28</sup> *Ibid.*, pág. 177: "Gott ist die Einheit selbst (...). Und in dieser Einheit ist die Beschränktheit der Subjektivität des Denkens und der Natürlichkeit untergegangen; nur Gott ist, alle Weltlichkeit hat keine Wahrheit. Man würde also sein System besser Akosmismus haben nennen können."

<sup>29</sup> *Ibid.*, pág. 190: "Man kann so sagen, es gibt keine erhabenere Moral, indem sie allein dies fordert, ein klare Idee von Gott zu haben."

<sup>30</sup> *Ibid.*, pág. 192: "Denn Gott kann sich nur zum Zweck und zur Ursache haben; und die Bestimmung des subjectiven Geistes ist, sich auf ihrer zu richten. Es ist dies so die höchste, aber auch allgemeine Moral."

é, como professa o cristianismo, a eterna bem-aventurança de uma alma independente, que obteve a salvação do seu Deus através de um difícil combate contra o mal, mas tão só a libertação das privações, do males ilusórios inerentes à individuação. E a substância, em que o modo se dissolve, também não é a pessoa, o espírito concreto do Deus cristão, mas, à maneira da gnose oriental, a impessoalidade do Uno eterno<sup>31</sup>.

Daqui arranca Hegel para uma avaliação geral da filosofia de Espinoza, segundo três pontos de vista fundamentais.

1.º Não se trata de um ateísmo panteísta – ateia esta filosofia só o é enquanto não concebe Deus como espírito –, pois que Aquele não é um termo negado em prol da natureza, mas a substância única em que se abisma o universo das determinação fenoménicas – a subjectividade do pensamento e a natureza – como destituídas de verdade e de realidade, devendo, por isso, com mais rigor designar-se como **acosmismo**<sup>32</sup>.

2.º O método matemático-demonstrativo de Espinoza é um conhecimento meramente formal, pois que prova a partir do objecto, pressuposto a título de definição (a essência enquanto existente), sem o demonstrar e conceber na sua necessidade através da derivação das determinações, que o constituem.

3.º As determinações são entendidas como negações e Deus, como o positivo, o afirmativo em e para si, sem que Espinoza pressinta a *negação da negação*, que o saber racional realiza no *conceito*, e que constitui a verdadeira afirmação, a forma infinita da espiritualidade e da liberdade. Por ter concebido a negação de um modo incompleto, o autor da "Ética" não integrou o momento da consciência de si e da personalidade na essência. A alma individual, como todo determinado, é uma simples negação, que deve reduzir-se à substância una, sem que a sua existência seja justificada na sua facticidade. Naquela absoluta indiferenciação, todos os modos se dissolvem, sem que jamais se explique a sua génese, o seu devir e o seu ser<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pág. 193: "Gegen die Spinozistische allgemeine Substanz empört sich die Vorstellung der Freiheit des Subjekts; denn dass ich Subjekt, Geist bin usf., – das Bestimmte ist nach Spinoza alles nur Modifikation."

<sup>32</sup> *Ibid.*, pág. 195: "Will man ihn aber Atheismus nennen nur deshalb, weil er Gott nicht von der Welt unterscheidet, so ist dies ungeschickt; man könnte ihn vielmehr ebensogut einen Akosmisten nennen. (...) Die Welt hat keine wahrhafte wirklichkeit, sondern alles dies ist in den Abgrund der *einen* Identität geworfen."

<sup>33</sup> *Ibid.*, pág. 196: "Das Negative ist als Nichts vorhanden (im Absoluten ist kein Modus); (...) in se, in der Substanz (...) ist es gar nicht, nur sein Auflösen, nur seine Rückkehr, nicht seine Bewegung, Werden und Sein. (...) Das Selbstbewusstsein ist nur aus diesem Ozean geboren, tiefend von diesem Wasser, d.h., nie zur absoluten Selbstheit Kommend; das Fürsichsein ist durchbohrt, – es fehlt das Feuer."

Desta unilateral afirmação do momento da totalidade, em detrimento da individualidade, vai, conclui Hegel, surgir como reacção, a filosofia de Leibniz – um pluralismo monadológico, que justamente integra, como momento fundamental, a consciência de si.

### 3.2. A filosofia de Leibniz

Assim como Espinoza, com o ponto de vista da substância única, elevou a filosofia ao seu verdadeiro ponto de partida, o ser-em-si da universalidade abstracta, também Leibniz, com o princípio monádico da individualidade determinada em si, encaminhou a especulação para o seu ponto de chegada, sem, porém, nem de longe o almejar, uma vez que a sua mónada, fechada sobre si, sem nexos reais com as demais, é só o absoluto ser-para-si da individualidade abstracta, não o ser-em e para-si da universalidade concreta, a singularidade do conceito absoluto<sup>34</sup>.

O erro de Leibniz, o que o impediu de ver mais longe o sentido da verdadeira individualidade foi o seu ponto de partida – a pluralidade absoluta. O caminho certo para reencontrar a unidade, o princípio da continuidade, da interacção das substâncias estava-lhe impedido pelo dualismo cartesiano da representação e da extensão. Restava o artifício de uma unidade postulada "ad hoc" como garante da coesão harmónica do todo – Deus que, sem ser exterior, é todavia outro que o universo<sup>35</sup>.

Porque não soube, também ele, desenvolver o ponto de vista da síntese, Leibniz acabaria do lado de Espinoza, absorvendo numa unidade ideal a anterior pluralidade, sem poder explicar como é que dela emerge o múltiplo:

"Ele não soube sintetizar na unidade a separação no conceito, que vai até à destituição de si mesmo, até ao manifestar-se sob a aparência de uma substantividade distinta."<sup>36</sup>

<sup>34</sup> *Ibid.*, pág. 233: "Das Grundprinzip des Leibniz ist das Individuelle. So macht er die andere Seite der Spinozistischen Mitte, die Individualität, das Fürsichsein, die Monade, aber die gedachte, – nicht als Ich, nicht den absoluten Begriff."

E mais adiante, afirma a título de conclusão, na pág. 255: "Es ist ein Künstliches System, das auf den Verstandeskategorien des Absolutseins der Vielheit, der abstrakten Einzelheit begründet ist."

<sup>35</sup> *Ibid.*, pág. 255: "Es ist eine Metaphysik, die von einer beschränkten Verstandesbestimmung ausgeht; dies ist die absolute Vielheit, so daz der Zusammenhang nur als Kontinuität auf gefasst werden kann. Dadurch ist schon die absolute Einheit aufgehoben, aber sie ist vorausgesetzt; und die Vermittlung der Einzelnen miteinander ist nur so zu erklären, dass es Gott ist, der die Harmonie in den Veränderungen der Einzelnen bestimmt."

<sup>36</sup> *Ibid.*, pág. 253: "Die Trennung im Begriffe, die bis zum Entlassen aus sich selbst geht,

Na exposição detalhada da filosofia de Leibniz, que passaremos a expor nos seus pontos mais significativos, o autor das "Lições" refere, sucessivamente, os pontos de vista acima indicados, das mónadas individuais e do sistema monadológico ideal, relevando, do primeiro, o interesse principal da antecipação do "conceito", mas também as suas insuficiências e, do segundo, o ponto de confluência das contradições daquele, o retrocesso à teologia, o lugar da ininteligibilidade.

No que à mónada diz respeito, Hegel saúda os predicados da pura actividade e da determinação imanente, condição de uma verdadeira distinção e individuação das substâncias. A diferença, a ser real, deve relevar da coisa ela mesma e não de uma comparação exterior<sup>37</sup>.

Leibniz pensou, de modo profundo, a determinidade como representação ("perceptio") interior à essência da substância e por ela continuamente modificada, enquanto actividade espontânea, movida por uma apetência ("apetitus"). A mónada unifica-se à medida que se diferencia e inversamente, sem nunca perder a sua simplicidade; ela constitui, em si mesma, um todo ideal de representações, um uno-múltiplo, essa diferença absoluta, a que Hegel, dá o nome de "conceito", e nisso consiste, a seu ver, o "interesse principal", a antecipação genial da filosofia leibniziana<sup>38</sup>.

Quando, porém, passa à elaboração concreta da sua ontologia, o filósofo vai preterir o ponto de vista sintético, em favor de uma unidade meramente formal. Distingue, assim, a unidade interior do vivente do mero agregado inorgânico, através da presença naquele de uma "entelêquia" ou mónada dominante, sem ver que se trata de uma noção imprópria, uma vez que todas as mónadas são independentes; tal contradição só teria sido resolvida com a explicitação daquela como mónada englobante, capaz de se sobrepor às outras e de reduzir o seu ser em si a algo de negativo<sup>39</sup>. Incorre, ainda, Leibniz em análogo erro, ao caracterizar a actividade intelectual das mónadas conscientes pela análise das representações e redução de todas as diferenças a conceitos e princípios gerais, segundo uma lei de identidade formal – o que constitui precisamente a

---

dem Scheinen in unterschiedene Selbständigkeit, hat er nicht in die Einheit zusammenzufassen gewusst."

<sup>37</sup> *Ibid.*, pág. 241: "Der Unterschied muss Unterschied an ihm selbst sein, nicht für unsere Vergleichung, sondern das Subjekt muss an ihm selbst diese eigene Bestimmung haben: die Bestimmung muss dem Individuum immanent sein."

<sup>38</sup> *Ibid.*, pág. 243: "Diese Idealität in der Monade ist in ihr selbst ein Ganzes, so dass diese Unterschiede nur Vorstellungen sind. Dies ist das Interessante der Leibnizischen Philosophie."

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 245-246: "Hätte Leibniz sich nicht mit dem Worte Herrschaft beholfen und dies eben näher entwickelt, so hätte eben diese übergreifende Monade die anderen aufgehoben, als negativ gesetzt (...)."

negação da relação e do "conceito", entendido, à maneira hegeliana, como unidade de diferenças<sup>40</sup>. No topo da análise, encontra-se a Mônada absoluta ou divina, como algo distinto daquelas mónadas, cuja unidade é definida, por um lado, à maneira formal da essência mais geral, por outro lado, como unidade de contrários (potência e acto), porém "à margem de todo o conceito"<sup>41</sup>. Postulada, mas não compreendida na sua articulação com a multiplicidade, a Unidade divina é, na filosofia de Leibniz, esse lugar atópico da solução das contradições registadas, mas não resolvidas, ao nível do finito<sup>42</sup>.

O princípio de individuação, convenientemente pensado, continha potencial bastante para desenvolver com coerência a evolução autónoma do universo, sem o recurso artificial à onto-teo-logia. Bastaria, para tal, ter desenvolvido o princípio da espontaneidade apetitiva da mónada, responsável pela evolução da representação da totalidade nela. Porém, era fundamental não fechar a mónada sobre si, não a impedir de comunicar, de interagir com outras – mormente o corpo e os seus movimentos –, para que a representação ganhasse influxo e coordenação com o restante conjunto das mónadas<sup>43</sup>.

Não foi esse, como é sabido, o caminho trilhado por Leibniz. O princípio da incomunicabilidade das substâncias obrigou-o a inflectir na direcção dos outros cartesianos a sua filosofia, buscando em Deus o garante, mais postulado do que compreendido, da coesão última entre as partes subsistentes e autónomas do universo. Em contrapartida, o ponto de vista inicial da individualidade substantiva e autónoma é preterido, para se converter em algo ideal e ser absorvido por Deus<sup>44</sup>.

Incapaz de articular intrinsecamente a trajectória das representações e a das coisas externas, através da categoria de acção recíproca, o filósofo falharia o princípio do desenvolvimento dinâmico e autónomo do univer-

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 246-247: "Die Analyse ist eben die beliebte Vorstellung von Auflösung in einfache Begriffe und Sätze, – eine Auflösung, die ihre Beziehung vernichtet, also in der Tat einen Übergang in das Entgegengesetzte macht, ohne Bewusstsein darüber zu haben, und darum auch den Begriff ausschliesst."

<sup>41</sup> *Ibid.*, pág. 247: "(...) es ist die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, aber auf begrifflose Weise."

<sup>42</sup> *Ibid.*, pág. 255: "Soweit Gedanken fortgehen, so weit das Universum; wo das Begreifen aufhört, hört das Universum auf, und es fängt Gott an (...). Es wird von Bestimmtem ausgegangen: dies und jenes ist notwendig, aber wir begreifen die Einheit dieser Momente nicht; diese fällt dann in Gott. Gott ist also gleichsam die Gosse, worin alle die Widersprüche zusammenlaufen."

<sup>43</sup> Cf. *Ibid.*, pág. 254.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pág. 254: "Vor Gott waren sie nicht selbständig; in Gott sind sie absorbiert, ideell."

so, vendo-se obrigado a delegar na Transcendência essa **força primitiva activa** (vis primitiva activa), que começara por atribuir à mónada.

Tudo nos faz crer, que Hegel concordaria em aproximar a harmonia pré-estabelecida de Leibniz do ocasionalismo de Malebranche. E todavia, nunca o nome do Oratoriano é referido, talvez porque, como afirmara o autor das "Lições", no início das breves páginas a ele consagradas:

"A filosofia de Malebranche tem exactamente o mesmo conteúdo do espinozismo, só que exposto de outra forma, de um modo mais piedoso, mais teológico."<sup>45</sup>.

Mais do que simplesmente omitido, podemos considerar, assim, o nome de Malebranche subentendido, sempre que Espinoza é chamado a situar a filosofia de Leibniz. É que este é, para Hegel, um nome bem mais sonante, pois que originalmente representativo do princípio de **totalidade**, com que contrasta o igualmente unilateral princípio leibniziano da **individualidade** – como esperamos tê-lo mostrado ao longo destas páginas.

## RESUMÉ

### LA LECTURE HEGELIENNE DE SPINOZA ET DE LEIBNIZ

La lecture hégélienne des philosophies de Spinoza et de Leibniz est présentée par l'analyse comparative des textes de l'"Anotation" de la *Science de la Logique* et des *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*.

On conclut que les contextes et les dates différentes des deux textes ne changent pas le fond de l'interprétation hégélienne des deux cartésiens, laquelle mesure par rapport à sa propre conception de l'Absolu ces deux philosophies, comprenant leur principe – unilatéral et contradictoire – de la **totalité** (Spinoza) et de l'**individualité** (Leibniz) comme un moment indispensable, mais dépassé, de l'auto-conception de l'Idée.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pág. 197: "Ein Form, die dem Spinozismus an der Seite steht und auch eine vollendete Entwicklung der Cartesianischer Philosophie ist, ist die Form, in der Malebranche diese Philosophie vorgestellt hat; es ist Spinozismus in anderer, frommer, theologischer Form."



# O QUE É A FILOSOFIA?

## SENTIDO FILOSÓFICO E VIRTUALIDADES PEDAGÓGICAS DE UMA DEFINIÇÃO DE FILOSOFIA

**António Pedro Mesquita**

Universidade de Lisboa

*Da sich indessen die Nachfrage nach ihr doch auch niemals verlieren kann, weil das Interesse der allgemeinen Menschenvernunft mit ihr gar zu innigst verflochten ist.*

"Mas a sua pesquisa nunca poderá cessar, porque o interesse da razão humana universal está demasiado intimamente ligado com ela."

Kant, *Prolegomena* (Ak., IV, 257)

### § 1. Para uma definição de filosofia

Em anterior contexto, tivemos já ocasião de discutir o problema da definibilidade da filosofia<sup>1</sup>.

Na oportunidade, os objectivos visados incluíam os seguintes:

1º) impugnar de um ponto de vista filosófico geral a tese segundo a qual a filosofia é indefinível por natureza;

2º) advertir para os malefícios pedagógicos provenientes de, no momento crucial do primeiro contacto com a filosofia, se iludir a saudá-

---

<sup>1</sup> Cf. "Introduzir à filosofia. A filosofia e o problema da sua definição", *Philosophica*, 6, 1995, pp. 91-103.

vel, decisiva e *incontornável* questão pela sua natureza e sentido, sem qualquer contrapartida eficaz e, principalmente, sem qualquer justificação teórica plausível;

3º) mostrar a possibilidade e *necessidade* filosóficas de uma definição de filosofia, à luz de duas constatações fundamentais: enquanto cada filosofia historicamente considerada constitui desde logo uma determinada definição de filosofia, que implícita ou explicitamente exhibe, mas antes de mais exemplarmente é; e enquanto todas constituem em cada caso *a* filosofia, cujos traços comuns se torna sempre possível reconstituir;

4º) perante a necessidade filosófica que assiste à definição da filosofia, nos termos anteriores, alertar para o imperativo de toda a introdução verdadeiramente filosófica à filosofia *se introduzir como uma determinada filosofia*, isto é, através da definição da filosofia que é;

5º) e, perante a possibilidade sempre em aberto de interrogar as diversas filosofias pelo sentido de *a* filosofia, apresentar em traços largos a configuração que deveria formalmente assumir uma definição consensualizável de filosofia, isto é, capaz de estabelecer a mediação entre *cada* filosofia e *a* filosofia e portanto de integrar uma verdadeira introdução à filosofia, enquanto introdução que introduz *à filosofia* (necessariamente como *a* filosofia que é) e introduz *a filosofia* (como o que ela necessariamente é).

A simples consideração deste elenco evidencia os limites do seu escopo.

Tratava-se então, com efeito, apenas de suscitar o debate acerca de um problema de algum modo recalcado na mais recente reflexão pedagógica entre nós, isto é, exactamente o da possibilidade e legitimidade de definir a filosofia, tanto em termos filosóficos gerais quanto muito especialmente em termos pedagógicos. Mas, por essa mesma razão, faltou explorar em profundidade a questão decisiva, apenas genericamente a florada, da natureza que deve assumir aquela definição de filosofia para cuja necessidade se alertou e cujos contornos se sugeriu.

O propósito do presente escrito consiste justamente em colmatar a insuficiência do anterior em relação a esta questão.

Na circunstância, havíamos utilizado o binómio corrente da filosofia enquanto "atitude" vs. a filosofia enquanto "conjunto de problemas" para mostrar como cada uma destas vertentes, correspondendo decerto a matrizes de entendimento que a própria filosofia amplamente testemunha, mantêm ainda assim uma unilateralidade que só se resolve na *história*, como momento de articulação real entre ambas. E havíamos igualmente alertado, como questão fundamental neste ponto, para o sentido constante que uma tal história envolve e revela, enquanto "permanência de um

*determinado* questionar imediatamente envolvido em *determinadas* questões"<sup>2</sup>, sem todavia prosseguir essa determinação mesma, em que a definição de filosofia propriamente consiste.

O que procuraremos fazer agora é justamente fundamentar e esclarecer a noção de filosofia assim introduzida, na dupla direcção em que uma tal fundamentação e um tal esclarecimento são exigidos, a saber, no que toca à sua sustentação como formulação geral da filosofia e no que se refere à sua concretização como propriamente *definição*, através da determinação dos conceitos que ela envolve.

Fá-lo-emos, todavia, uma vez mais segundo dois modos: em sede propriamente filosófica, situando a questão pela natureza da filosofia nos termos referidos; em sede pedagógica, discutindo a adequação desta proposta à circunstância de uma introdução à filosofia no quadro do ensino secundário e apurando a sua pertinência e exequibilidade perante os programas em vigor.

Sem dúvida que esta distinção entre um nível filosófico e um nível pedagógico de abordagem tem o seu quê de arbitrário. A verdade, todavia, é que ela é neste caso necessária.

Pois da legitimidade de tal ou tal definição de filosofia, sustentada em abstracto, não resulta necessariamente a sua adequação a todos os tipos e níveis de ensino. E, nesta medida, torna-se necessário distinguir aqui os dois momentos indicados, procedendo primeiro a uma discussão geral do conceito de filosofia e aplicando-a depois ao quadro específico do ensino da filosofia.

É isso justamente que faremos em seguida.

## **§ 2. Condições filosóficas de uma definição de filosofia: quatro teses sobre a filosofia e a sua história**

Em primeiro lugar, pois, *o que é a filosofia?*

Perguntar *o que é* significa, evidentemente, pedir uma definição.

Não devemos rezeir a pergunta nem a solicitação que ela envolve.

Com efeito, não há razão para que seja mais difícil definir a filosofia do que a física ou a arte, a mesa ou a árvore.

Tal como no caso da filosofia, há muitas físicas diferentes, muitas artes diferentes, muitas árvores e muitas mesas diferentes. Mas, em todos estes casos, a diversidade não impede que se institua uma definição satisfatória de cada um deles.

---

<sup>2</sup> *Id.*, p. 101.

E embora seja possível condicionar justificadamente o alcance ontológico das definições, na sua capacidade de dar conta do sentido que especifica cada conceito nessa especificidade mesma, parece razoável conceder a sua legitimidade operatória, enquanto enunciação dos caracteres comuns ao conjunto de objectos subsumidos pelo conceito, e aliás também a sua vantagem prática, como critério cómodo para a descrição do real.

Na verdade, independentemente do valor que em última instância possam ter como circunscrição da natureza dos entes definidos, as definições obedecem antes de mais a uma necessidade pragmática: a necessidade de alcançar um plano de inteligibilidade universal e unívoco que permita a comunicação. E, simultaneamente, fundamentam-se num princípio cuja evidência se encontra antecipadamente garantida: a capacidade de pré-reconhecer no todo infinitamente diferenciado do mundo que nos é de cada vez dado unidades definidas que se nos impõem incontornavelmente.

Nesta medida, definir a filosofia não supõe senão aceder àquela necessidade e reconhecer aquele princípio. E a verdade é que, queiramos ou não, estamos constantemente a invocar um tal princípio, nomeadamente sempre que falamos de *a* filosofia, ainda que para a reduzir às diversas filosofias. E é justamente o facto de no caso da filosofia o reconhecimento desse princípio só se fazer tacitamente que de modo mais agudo coloca a necessidade da sua definição: pois de outra forma nunca deixaremos de a definir; simplesmente, fá-lo-emos sem critério.

Ora a única fonte em que se pode fundamentar a definição de um objecto real consiste na sua experiência.

É todavia essa experiência mesma que alguns consideram ser, no caso da filosofia, irremediavelmente singular e única para cada uma das filosofias e para cada um dos filósofos, de tal modo que não seria possível encontrar-se nesta matéria um consenso razoável. E daí que, na invariável circunstância de ter finalmente de a definir (em que todos mais tarde ou mais cedo nos encontramos), cada um opte por o fazer à sua maneira, não porque seja impossível fazê-lo daquele outro modo, mas porque, perante semelhante consideração, todos se sentem libertos para dizer mais ou menos o que lhes apetece.

Mas não haverá realmente forma de alcançar um plano no qual o acordo seja possível?

É certo que ninguém pode garantir à partida que determinada definição seja consensual: pode todavia perspectivar-se antecipadamente essa definição de um modo *consensualizável*, isto é, susceptível de ser aceite consensualmente como uma definição legítima.

E o facto é que, para produzir uma tal definição, não é necessário nenhum procedimento excepcional: basta, de acordo com a regra, alargar o plano singular em que cada um experimenta a filosofia, de modo a criar as condições para uma experiência *ela própria consensual ou consensualizável* da filosofia.

Ora, esse plano está já sempre dado: ele é precisamente aquele em que a filosofia a todos se dá empiricamente a ver. Digamos deste outro modo: para saber o que é a filosofia, basta começar por ver o que ela tem sido. Ora nós possuímos um testemunho seguro disto: *a história da filosofia*.

Na realidade, a história da filosofia constitui o plano em que ela se dá empiricamente a ver; e, nesta medida, configura outrossim o plano em que se torna possível atingir dela uma experiência consensual. Nos termos de há pouco, pois, a história da filosofia diz-nos o que ela tem sido — e, nesta medida, permite-nos indagar o que ela é.

Dois esclarecimentos devem no entanto ser aqui introduzidos. Em primeiro lugar, afirmar que a história da filosofia *nos mostra* o que a filosofia tem sido não significa conceder que a própria filosofia *tem sido* essa história como tal; em segundo lugar, e por maioria de razão, tal não significa especialmente identificar a filosofia com a história da filosofia.

Afirmar, pois, que a história da filosofia nos mostra o que ela tem sido não implica senão isto: que é possível colher o que a filosofia é a partir da sua história, como campo da sua experiência consensual.

Ora desta fórmula só é possível retirar de modo imediato a conclusão negativa do que ela *não é*. Por exemplo, que a filosofia não é uma adesão mais ou menos mística ao Incondicionado, ou uma disputa ginástica de pontos de vista controversos, ou ainda que ela não é análise lógica da linguagem (embora possa, evidentemente, envolver alguma ou todas estas vertentes). Mas não se retira ainda qualquer conclusão positiva acerca do que a filosofia é.

Eis, pois, o que nos permite apresentar para já dois conjuntos de teses, que em seguida passaremos a tematizar:

- 1ª) a filosofia *tem* uma história;
- 2ª) a filosofia *constitui-se* na sua história.

Mas:

- 3ª) a filosofia *não é* essa história;
- 4ª) a filosofia *não é histórica*.

Para a avaliação destas teses, encetemos a experiência há pouco enunciada, a experiência da história da filosofia.

O que é que, com efeito, ela nos mostra?

Sem dúvida que nos mostra o desenvolvimento de determinada actividade, caracterizada, entre outros traços, pela interrogatividade, pela argumentação, pela investigação regressiva dos fundamentos – e mostra-nos também a *permanência* dessa actividade.

E sem dúvida que nos mostra igualmente a emergência de determinado conjunto de problemas, pelo sentido da realidade, pela natureza do conhecimento, pelo significado e finalidade do homem, bem como todos os que se lhes acrescentam ou sob eles caem – e mostra-nos também a *permanência* desse conjunto de problemas.

Mas não nos mostra apenas isto: nem tão-pouco apenas a permanência do debruçar-se de uma tal actividade sobre um tal conjunto de problemas, justamente através da história. Mostra-nos principalmente que essa história se constitui de um modo muito singular e, dir-se-ia, inesperado: a saber, através da emergência pontual de unidades discretas (os sistemas filosóficos) que, embora em diálogo uns com os outros, não geram qualquer tipo de progressão nem, em geral, se incluem naquilo a que se poderia chamar um fluxo histórico.

Ora, a esta luz, o que a história da filosofia nos mostra não é o desenvolvimento histórico de uma actividade bem definida incidindo sobre um bem definido conjunto de problemas. O que a história da filosofia nos mostra é antes a emergência essencialmente descontínua de focos individualizados onde uma tal actividade é investida para a reformulação e reinvenção daquele conjunto de problemas (na sua resposta, mas, desde logo, na sua formulação), sempre de um modo internamente consistente e articulado, isto é, sistemático.

E, nesta medida, longe de a história da filosofia constituir a história da actividade filosófica e/ou dos seus problemas e respectivas soluções, ela configura muito mais o fundo sobre o qual cada filosofia reflecte sobre os problemas que outras de outro modo reflectiram, de tal forma que cada uma delas, gerando-se muito embora historicamente, vale ainda assim como uma matriz perene de formulação e entendimento desses problemas, não chegando portanto a haver entre elas, em bom rigor, verdadeira sucessão histórica.

O que a história da filosofia nos mostra não é pois propriamente nenhuma *história* – é um conjunto de sistemas. E embora esses sistemas sejam devedores de factores históricos, como filhos do seu tempo, o seu sentido e a sua validade não dependem desses mesmos factores nem são portanto historicamente revogáveis, mantendo-se antes como propostas paradigmáticas de formulação dos problemas sobre os quais se interrogam. A história da filosofia é assim o quadro sobre o qual se "sucodem", na reiterada contemporaneidade da presença àquele que lhe



assiste ou nela participa, tais propostas paradigmáticas na sua perenidade intrínseca.

E, deste modo, no que toca à filosofia, a história coloca-se apenas num plano: o do diálogo constitutivo que cada sistema encerra com os predecessores e antecipa com os vindouros. A noção de *história* da filosofia só tem portanto este sentido: *o do diálogo constitutivo com a tradição*.

Nesta acepção, todavia, a historicidade de filosofia não constitui um factor por assim dizer "externo", mas apenas uma condição puramente "interna". Com efeito, a história não tem aqui a ver com a concatenação dos sistemas filosóficos uns em relação aos outros, enquanto ela pode ser sinopticamente apreciada "de fora", senão com a própria constituição interna de cada um deles, enquanto todos justamente se constituem a partir de uma reflexão sobre os outros, isto é, sobre a tradição.

A esta luz, torna-se contudo evidente a necessidade de distinguir a história da filosofia da sua historicidade: aquela, como vimos, consiste apenas no conjunto dos sistemas filosóficos; esta, pelo contrário, indica a vinculação constitutiva de cada um deles à tradição. E, nesta medida, a noção de história da filosofia, à parte poder designar, por paralelismo equívoco com outras disciplinas, a leitura retrospectiva daquele conjunto como sucessão, só merece propriamente o nome de história mercê dessa mesma vinculação, a qual, não a afectando a ela, afecta muito embora cada um dos sistemas que *de um modo não histórico* a constituem.

Ora é neste âmbito que se afigura possível compreender por que é que a filosofia não é histórica e por que é que ela não se identifica com a história da filosofia.

Com efeito, o que vem a ser a filosofia no quadro desta distinção entre a história e a historicidade da filosofia? De um ponto de vista formal, ela é evidentemente a realidade que cada sistema filosófico imediatamente corporiza. Ora esta, embora atestada pela história da filosofia e portanto susceptível de ser dela retirada, não se confunde com ela, quer dizer, com o conjunto dos sistemas filosóficos *enquanto tal conjunto*. Porquê? Precisamente porque esse conjunto *não é histórico*: isto é, porque esse conjunto, não sendo cumulativa nem progressivamente constituído, não acrescenta sentido a cada um dos sistemas que o integram nem se acrescenta sentido por qualquer deles o integrar. E, nesta medida, a filosofia não é a história da filosofia, embora a história da filosofia nos mostre (o que é) a filosofia.

Ora, reversamente, o que de modo mais flagrante a história da filosofia nos mostra é que a filosofia *não é histórica*, no sentido aludido segundo o qual os diversos sistemas se não integram numa sucessão his-

tórica, mas configuram ao invés propostas incondicionadas e perenes, não obstante a referência à tradição que constitutivamente encerram. E, nesta perspectiva, a questão "por que é que a filosofia não é histórica?" dever-se-ia antes colocar deste modo: *em que sentido é que a filosofia não é histórica?* E a resposta é: precisamente no sentido da *história da filosofia*.

Nesta medida, porém, as duas primeiras teses apresentadas (a filosofia tem uma história; a filosofia constitui-se nessa história) só na aparência se opõem à duas que mais detalhadamente comentámos (a filosofia não é a história da filosofia; a filosofia não é histórica). Na verdade, elas harmonizam-se à luz das duas acepções de "história" que destacámos, enquanto, respectivamente, historicidade dos sistemas filosóficos e história dos sistemas filosóficos.

Decerto, pois, a filosofia tem uma história e constitui-se nessa história: mas na acepção daquela historicidade intrínseca a cada um dos sistemas filosóficos e ao seu próprio exercício constitutivo. Todavia, sem contradição, ela não é histórica e, em particular, não é a história da filosofia, uma vez que tal historicidade é "interna" e puramente constitutiva, no sentido anteriormente indicado.

### **§ 3. Esclarecimentos e objecções: acerca da reinvenção, perenidade e contemporaneidade da filosofia**

Os termos da presente conclusão exigem contudo que se aduzam algumas considerações suplementares.

Com efeito, o teor exacto da relação entre filosofia e história tal como ela a postula não pode considerar-se ainda suficientemente elucidada.

Começemos pois pela relação entre a filosofia e a história em sentido lato, isto é, como processo histórico-social.

A este propósito, importa desde logo vincar que as teses anteriormente expostas de modo algum põem em causa a vinculação daquela a esta última. É indesmentível, em particular, que cada filosofia sofre influências do meio e é inseparável dessas mesmas influências. Inúmeros testemunhos podem ser aduzidos em abono desta verdade: Platão e a morte de Sócrates, Kant e a revolução copernicana, Hegel e a nova ordem napoleónica, Heidegger e a rejeição da modernidade, etc. Todavia, os sistemas (*e.g.*, o platónico, o kantiano, o hegeliano, o heideggeriano) são enquanto tais independentes dessas influências e são-no precisamente na medida em que delas são *inseparáveis*. Com efeito, se cada filosofia constitui uma resposta particular aos problemas da filosofia, decerto que a elabora com os materiais e os instrumentos ao seu dispor, debaixo do

quadro cultural predominante na sua época e sofrendo o influxo das circunstâncias históricas e das vicissitudes pessoais que afectaram o filósofo; mas, dentro do sistema elaborado, esses materiais e essa referência histórico-cultural são os seus materiais e a sua referência histórico-cultural, isto é, numa palavra, são o sistema mesmo. E, nesta medida, já não podem ser apreciados como ingerências estranhas que, de fora, permitiriam explicá-lo e dar-lhe sentido, mas antes de mais como ingredientes específicos sem os quais esse sistema já não seria *esse* sistema.

Numa palavra, portanto, a independência da filosofia que aqui se sustenta não tem um sentido subjectivo, pois não encara os sistemas na sua relação com os autores que os produziram. Não se trata de considerar que tais sistemas poderiam afirmar-se na sua identidade específica sob quaisquer condições históricas e portanto independentemente de todas elas: trata-se, pelo contrário, de sustentar esta tese de carácter objectivo (a saber, acerca dos próprios sistemas filosóficos na sua objectividade), segundo a qual cada um deles vale independentemente das condições históricas sob as quais se afirmou – e que, evidentemente, lhe permitiram afirmar-se, ao influir nos termos dessa mesma afirmação.

Se todavia encarmos agora a relação da filosofia com a história em sentido estrito, isto é, com a sua própria história, também aqui se afigura forçoso reconhecer, numa aparente inflexão do teor das teses apresentadas, a existência de algum grau de progressão entre os diversos sistemas. Com efeito, parece razoável dizer-se que a lógica aristotélica ultrapassa a platónica, nomeadamente no muito que explicita, sistematiza e desenvolve; e, do mesmo modo, pode afirmar-se com segurança que o idealismo alemão é todo ele devedor da revolução crítica, precisamente no que a partir dela progride em sua direcção.

A verdade, porém, é que só é possível formular uma e outra destas asserções (ou todas as demais de sentido análogo) emancipando cada um dos aspectos à luz dos quais se estabelece as comparações do todo sistemático em que originalmente se inscrevem e assim desintegrando, para efeitos da própria comparação, os sistemas enquanto tais.

Quer isto dizer que, *a priori*, só se pode falar em progressão aí onde já não há sistema: isto é, nos termos anteriores, aí onde já não há filosofia. A validade da noção de progressão restringe-se portanto ao tratamento puramente historiográfico das diversas filosofias, de acordo com aquela equívoca perspectiva da história da filosofia que a lê como sucessão. E, na realidade, se se atender a cada um daqueles aspectos na sua integração no todo sistemático, a noção de progressão deixa de fazer sentido, justamente porque, por natureza, nenhum sistema progride em relação aos anteriores: apenas formula de modo diverso (de uma diversidade que

constitui paradigma) os problemas anteriormente formulados, dando-lhes a solução que decorre dessa mesma formulação. A própria comparação em que se baseia a possibilidade de afirmar uma "progressão" entre sistemas é assim filosoficamente improcedente, na medida em que pressupõe a sua interpretação deficitária e virtualmente doxográfica como meras respostas a problemas essencialmente idênticos e imutáveis, ao invés de reconhecer o carácter radicalmente diverso que esses mesmos problemas adquirem em cada um dos sistemas, mercê da reformulação que efectuam e em que finalmente consistem.

Significa isto, por exemplo, que só por equívoco se pode tomar a teoria da reminiscência, a doutrina cartesiana das ideias inatas e o criticismo kantiano como outras tantas soluções, aliás aparentadas, para *um* problema filosófico, o da origem do conhecimento. Na verdade, a preocupação que as anima será, com alguma benevolência, genericamente a mesma; a categoria historiográfica sob as quais podem ser arrumadas também; mas o seu sentido filosófico mantém-se ainda assim irredutivelmente diferente, porque cada uma destas "soluções" constitui antes de mais uma reformulação radical dos próprios termos do problema, os quais só podem ser verdadeiramente compreendidos no contexto global dos sistemas que as requisitaram.

A incomensurabilidade dos sistemas, *da sua formulação dos problemas e da sua formulação das soluções*, constitui pois uma consequência incontornável da sua própria natureza sistemática. E, nesta medida, se se não torna evidentemente ilegítima a comparação qualitativa entre eles, quanto ao teor das proposições que produzem e, em geral, quanto ao sentido das fórmulas que configuram, torna-se muito embora antecipadamente inválida qualquer comparação quantitativa, como a que está presente no critério da progressão, uma vez que não há nenhum padrão exterior aos próprios sistemas que permitisse aferir da sua proximidade a ele, nem, dentro dos sistemas, há a univocidade conceptual que suportaria a avaliação conjunta das diversas soluções.

Uma segunda consideração exigida pelas teses expostas prende-se não já com o esclarecimento do seu significado exacto, mas com a antecipação de algumas objecções que aquelas poderiam sugerir.

Podemos igualmente formulá-la em dois momentos, pois são duas as objecções extremas que neste ponto se poderiam abrir.

Em primeiro lugar, dir-se-ia: se o carácter histórico fundamental da filosofia é a perenidade, se os sistemas filosóficos são válidos incondicionadamente e nenhum depende da circunstância histórica em que foi produzido, então a filosofia, tanto a de ontem como a de hoje, não tem a ver connosco, nada sabe dos problemas e das necessidades actuais, não é

do nosso tempo (nem aliás de tempo algum). A filosofia, numa palavra, nunca é contemporânea.

Mas, se cada sistema vale perenemente como uma proposta paradigmática permanentemente em aberto, então também nunca é possível ser-se anacrónico em filosofia, pois pode bem ser-se hoje platónico, tomista ou leibniziano, adoptando a gosto a proposta aliciante, sem risco de anacronismo. A filosofia, portanto, nunca é anacrónica.

A feição ligeira destas objecções não pretende diminuir a sua seriedade. A verdade, todavia, é que nenhuma delas pode ser acolhida.

A primeira, com efeito, comporta o vício de pensar que só o que fala de hoje pode *ser* de hoje. Não é assim: para ser de hoje, basta falar "ao" hoje. Ora, o que é *perene* não é decerto de hoje, no sentido exclusivo do determinativo: mas não é de hoje porque é de sempre. E ser de sempre significa: falar a todos os "hojes" sucessivos, perenemente. Com efeito, a condição da perenidade é justamente essa: e por isso mesmo só o moderno é logo passado; o *perene* é sempre actual.

Nesta medida, os problemas da filosofia e as suas soluções (os sistemas filosóficos propriamente), porque são de sempre, são *sempre* de hoje. Pelo que, longe de se poder considerar consistente a oposição entre a perenidade da filosofia e a sua contemporaneidade, como a objecção implicitamente presume, é precisamente daquela que esta decorre: e por isso mesmo, ao contrário do que ela sustenta, a filosofia é sempre contemporânea.

A esta luz, todavia, à segunda objecção deve reconhecer-se uma parte de razão: a filosofia, de facto, nunca é anacrónica; o que não impede, entretanto, que o filosofar o não seja.

Há aqui um aparente paradoxo, mas que facilmente se dissolve.

Com efeito, se a filosofia não é histórica, na acepção acima sustentada, o anacronismo de que aqui se fala também não pode ser histórico, mas apenas filosófico. Por anacronismo filosófico entenda-se: uma inconformidade em relação ao tempo da filosofia. Ora, como claramente decorre, o tempo da filosofia é justamente a contemporaneidade.

Encarada constitutivamente, esta proposição significa, como já vimos, que os sistemas filosóficos são sempre perenes e, como tal, contemporâneos de todos os tempos. Entendendo-a todavia de modo dinâmico, isto é, quanto ao processo de constituição da filosofia, ela significa que é condição da obra filosófica a construção do seu próprio tempo – a saber, precisamente por aquela radical reinvenção e reposição dos problemas que, sob outras formulações, herda da tradição.

Não há, com efeito, filosofia que seja mera retomada ou pura repetição: por essência o filosofar implica a reformulação das próprias ques-

tões que o interpelam, justamente no quadro daquelas propostas sistemáticas em que unicamente ela pode haver. Nesta medida, a própria perenidade da filosofia, quer dizer, de cada um dos sistemas filosóficos, presume o carácter intrinsecamente singular, inovador e, por isso mesmo, "futurante" que lhe advém de uma tal reformulação. E nesta acepção uma filosofia torna-se perene (e portanto torna-se filosofia) por essa mesma capacidade de reformulação; o que de outro modo significa que uma filosofia se torna perenemente contemporânea por antes de mais se haver tornado contemporânea do seu próprio tempo, isto é, do tempo que de cada vez abre como o seu próprio.

A esta luz, todavia, a ordem de apreciação da filosofia (já constituída) e do filosofar (como processo de constituição) é nos dois casos inversa: a reiterada contemporaneidade da primeira deve-se, com efeito, à perenidade que lhe advém da singularidade da sua proposta, enquanto pelo contrário esta mesma singularidade é já, no caso da segunda, o sinal da inovadora contemporaneidade que de cada vez funda. Por isso mesmo, a filosofia, naquele sentido, nunca pode ser anacrónica: porque justamente é sempre contemporânea; mas o filosofar pode sê-lo, se se limitar a repisar a tradição, sem a reinventar, sem criar a sua contemporaneidade, isto é, sem verdadeiramente chegar a ser filosofia.

Eis, pois, por que a filosofia platónica, ou a filosofia tomista, ou a filosofia leibniziana, mantendo-se contemporâneas, nunca são anacrónicas. Mas eis também por que, precisamente ao invés, ser-se hoje platónico, tomista ou leibniziano, como opções filosóficas, acarreta o anacronismo fatal de não se ser hoje filosofia nenhuma.

Numa palavra, portanto, pode ser-se anacrónico em filosofia: se bem que, de outra perspectiva, nunca se possa sê-lo, se é realmente de filosofia que se trata.

#### **§ 4. A definição de filosofia de um ponto de vista filosófico: a natureza das questões e do questionamento filosófico**

Ora é justamente neste ponto que se torna possível retomar com proveito o fio condutor da nossa indagação pelo sentido da filosofia a partir do que sobre ela nos indica a história da filosofia.

Uma vez mais, pois, o que nos mostra a história da filosofia? O que é que, na história da filosofia, constitui propriamente a filosofia?

De novo, decerto o conjunto de problemas e o seu modo de tratamento. Mas, se se validar devidamente o percurso até agora efectuado e em especial os seus últimos desenvolvimentos, o que principalmente consti-



tui a filosofia é a *reinvenção* desse conjunto de problemas e desse modo de tratamento.

Por isso mesmo, entretanto, é precisamente uma tal reinvenção que se afigura aqui essencial para circunscrever o *proprium* da filosofia.

É que a reformulação dos problemas e das suas soluções, no interior de propostas orgânicas e sistemáticas, bem como a não progressividade que daí decorre para a história da filosofia, não releva de qualquer dificuldade metodológica radical das operações filosóficas, nem de qualquer falta de sentido dos seus problemas, nem ainda de qualquer discordância em relação a uma "pedra de toque" segura sem a qual se visse entregue a um "campo de batalha de lutas sem fim".

Ela releva antes, pura e simplesmente, da *própria natureza dos problemas que indaga*.

Com efeito, esses problemas não são, desde logo, *os seus* problemas, no sentido de problemas que a filosofia livremente convocasse ou porventura criasse, ao sabor das solicitações da história e de acordo com o singular ângulo de apreciação que é o seu.

Pelo contrário, tais problemas constituem, na sua raiz, questões que indeclinavelmente se lhe impõem e que imediatamente a constituem como filosofia, antes mesmo de serem enunciadas de um modo filosoficamente tematizável, isto é, justamente como problemas. E, se elas assim se lhe impõem, é porque a sua origem não se encontra nela mesma, nem na especulação que primitivamente as formula, nem na tradição que continuamente as elabora, mas antes de mais na própria razão e no interesse que constitutivamente a move a colocar-se reiteradamente tais questões.

Antes, pois, de serem problemas – o que na verdade só se tornam no interior de determinado sistema –, eles são *questões da razão*, no duplo sentido em que a razão inevitavelmente as coloca e em que ela própria se encontra em questão quando as coloca e portanto na acepção em que um tal questionamento corresponde a uma exigência incontornável da sua natureza.

O que numa palavra significa: que as questões da filosofia são radicalmente congêneres à própria razão.

Mas – poder-se-ia perguntar – por que é *estas* questões são justamente questões *da filosofia*? Por que é que se trata aqui de questões que a filosofia coloca e que *só* a filosofia coloca?

A resposta tem necessariamente de revestir a forma de um truísmo: precisamente porque tais questões são radicalmente e em si mesmas *questões filosóficas*.

Uma vez mais, pois, antes de serem questões da filosofia, elas são já questões filosóficas: e, na verdade, só são questões da filosofia por serem

questões filosóficas. O que de outro modo significa: que, se se trata aqui deveras de questões conaturais à razão humana, a razão filosofa naturalmente quando as coloca.

Quer isto dizer que tais questões são não por acidente (histórico), mas por essência, questões irredutivelmente filosóficas, questões *irredutíveis* a qualquer outro modo de abordagem distinto do da filosofia. Não se trata portanto de algo que o progresso histórico das ciências particulares vá deixando para a filosofia provisoriamente discutir e confusamente desbravar caminho, mas sim de um património radical e constitutivamente filosófico.

A razão disto não reside evidentemente numa espécie de apetência preferencial destas questões pela filosofia, o que pareceria, caricaturalmente, um tanto animista, nem muito menos numa inclinação natural da filosofia pelas mesmas questões, o que acrescentaria a esse o pecado da redundância. Tal seria, com efeito, presumir que entre ambas existe a relação exterior de duas coisas, quando, na realidade, a filosofia é imediatamente o questionamento dessas questões e elas, por seu lado, só têm lugar dentro da filosofia e para a filosofia. A especificidade da filosofia depende justamente de tais questões e portanto não faz sentido concebê-las como se uma e outras fossem possíveis em mútua abstracção.

Dizer que as questões da filosofia são irredutivelmente filosóficas não apela pois, como seu fundamento, para uma explicitação dos predicados especiais que a filosofia deve ter e que a capacitam ou elegem para lidar com tais questões. Pelo contrário, dizer isto significa que as questões que ela indaga e por cuja indagação unicamente é filosofia requerem para o seu questionamento (isto é, desde logo, para *se tornarem questões*) um modo específico, e neste sentido *irredutível*, de questionar e que esse modo é que é originalmente a filosofia. A aludida irredutibilidade das questões filosóficas significa, pois, simplesmente isto: que só há tais questões (ou: que *tal* só emerge como questão) para um questionar determinado, o qual é imediatamente a filosofia.

Mas que modo de questionar é esse?

O que antecede contém concisamente a resposta: *a radicalidade e sistematicidade do questionar filosófico*. Com efeito, as questões da filosofia, em particular enquanto *irredutivelmente filosóficas*, são aquelas que regredem *até à raiz* (ao fundamento, aos primeiros princípios, à primeira condição) e que para isso exigem a integração num horizonte articulado de totalidade, isto é, *um sistema*.

Ora é justamente esta conaturalidade e irredutibilidade das questões filosóficas que conduz a um último e decisivo carácter fundamental, a saber, a sua inesgotabilidade. Com efeito, é porque as questões pelas

quais a filosofia se interroga são radicalmente *congêneres* à razão humana e não podem ser dela irradiadas e porque a sua indagação necessária é *irredutível* a qualquer modo operatório distinto do da filosofia que elas são também rigorosamente *inexauríveis*, no sentido justamente em que têm de ser reiteradamente colocadas pela razão a si mesma e por ela de cada vez respondidas.

É por isso que a filosofia é reinvenção e cada sistema uma determinada formulação, justamente sistemática, das questões filosóficas: porque filosofar não é senão recolocar as questões da filosofia, em obediência ao questionamento da própria razão. É por isso que as questões da filosofia, mantendo-se sempre as mesmas, são todavia sempre diversas. É por isso, finalmente, que não há progressão entre os sistemas filosóficos e que a história da filosofia configura um conjunto de matrizes perenes que a cada tempo contemporaneamente se oferece.

Ora esta justamente a condição para que seja agora possível ensaiar uma resposta à interrogação reitora pelo sentido da filosofia.

Com efeito, à luz dos últimos desenvolvimentos, a filosofia, tal justamente como a sua história no-la atesta, surge como a reiterada, sistemática e radical responsabilização por aquelas questões que obedecem à tripla determinação da conaturalidade, da irredutibilidade e da inesgotabilidade e que precisamente por isso nela buscam de cada vez formular-se e ser respondidas. A filosofia é pois, a este título, a tematização expressa das questões que a própria razão *necessariamente* coloca (não só porque por natureza as coloca, mas porque por natureza as recoloca *sempre*) e que só justamente através da filosofia, isto é, de um modo radical e sistemático, podem ser colocadas.

Mas *que* questões são essas?

Por pertinente e oportuna que a interrogação se afigure, é óbvio que só teria aqui cabimento uma apresentação iterativa.

Porquê?

Porque não é possível qualquer enunciação abstracta e geral das questões filosóficas. Estas, com efeito, são as que são: quer dizer, as que cada filosofia determina. E, nesta medida, enunciá-las como conjunto é já formular uma decisão que presume um horizonte sistemático, é já, pois, produzir uma filosofia.

Significa isto que a enumeração das questões da filosofia é sempre tarefa de cada filosofia. Mas isto de modo algum nos faz cair de novo na relatividade das filosofias e portanto na radical indefinibilidade da filosofia: pois é suficiente para a definir segundo aquele requerido modo consensualizável que as questões da filosofia sejam reconhecidas na sua

natureza própria e, nesta medida, sejam enunciadas *em espécie*, se bem que não, necessariamente, *em número*.

A esta luz, enunciar extensivamente as questões da filosofia não é simplesmente impossível, fora do quadro da decisão de cada filosofia singular: é acima de tudo irrelevante. Não só porque para determinar universalmente a filosofia o que interessa é a especificidade das questões filosóficas e não a sua enumeração concreta; não só também, porque, além do mais, é sempre possível representar intuitivamente um conjunto de questões que actualizam essa especificidade; mas fundamentalmente porque o que verdadeiramente importa para efeitos da formulação de uma definição consensualizável de filosofia é reconduzir, tal como aqui esquematizámos, o *proprium* da filosofia à *natureza das questões* que indaga, de tal modo que definir consensualmente a filosofia vem a ser tão-só *determinar essa natureza mesma*.

Uma definição consensualizável de filosofia é pois, simplesmente, aquela que fundamenta a identidade da filosofia na natureza das questões filosóficas. E é nessa identidade, ou, dito doutro modo, é na natureza dessas questões, que reside aquela mediação entre *cada* filosofia e *a* filosofia que no início se requeria e que, sendo evidentemente feita, em cada caso, pelas próprias filosofias, constitui o que pode e deve ser sempre interrogado do ponto de vista do que faz de cada uma delas *uma filosofia*.

Podemos agora explicitá-lo através de uma decomposição da definição nos seus elementos originários, a saber, não naqueles que discursivamente a constituem, mas nos que, como momentos passados do seu processo de constituição, nela se mantêm implicitamente.

É, com efeito, claro por si mesmo que a espontaneidade com que a pergunta inicial pelo sentido da filosofia surge respondida por referência a uma *atitude* e a um *conjunto de problemas* denuncia estes dois tópicos como as instâncias mais elementares de uma qualquer definição geral de filosofia. Mas é igualmente claro que qualquer definição geral de filosofia será unilateral se contemplar apenas uma delas; e será abstracta se ignorar aquela outra instância que concretamente as articula, isto é, a história, como momento real e dinâmico de interacção entre uma tal atitude e um tal conjunto de problemas. A *história da filosofia* constitui, pois, um terceiro elemento fundamental da definição procurada.

Este o ponto a partir do qual é possível avançar. E a condição desse avanço reside no reconhecimento da natureza muito peculiar da história da filosofia, como conjunto de sistemas cuja historicidade se esgota na sua constitutiva referência à tradição e cuja marca identitativa consiste na reinvenção radical e totalizante dos problemas que dela herda ou a partir

dela constrói. O carácter *irredutivelmente sistemático* da filosofia e, como seu fundamento, a sua determinação *radicalmente criadora* constituem, por isso mesmo, dois outros momentos decisivos para a sua definição.

O último passo para uma tal definição consiste, então, na vinculação do carácter anterior à *natureza dos problemas históricos da filosofia* e, portanto, na transmutação desses problemas em, propriamente, *questões filosóficas*, enquanto questões irredutivelmente filosofantes da própria razão, cuja especificidade justamente reside, por esse mesmo motivo, na sua conaturalidade, irredutibilidade e inexauribilidade. E, precisamente por isso, vem a filosofia a constituir o questionamento radical e sistemático de tais questões, isto é, daquelas que se deixam subsumir sob aquele triplo critério, de acordo com as condições ínsitas na sua própria natureza.

É evidente que se poderá contestar o resultado, não já pelo seu conteúdo, mas pela desproporção em relação ao longo desenvolvimento que a ele conduziu. Pois, dir-se-ia, esta definição só contempla o que já se sabia e, pior do que isso, limita-se a traduzir o que a própria filosofia flagrantemente nos mostra.

E, na verdade, não reverte ela no puro apontamento das questões da filosofia, exactamente daquelas de que a mais superficial aproximação nos informaria? Não se trata aqui, afinal, de confirmar pura e simplesmente que a filosofia indaga o sentido da realidade, a possibilidade do conhecimento, a natureza e finalidade do homem, isto é, em geral, o que já era sabido e já era sabido por mera reflexão sobre o passado histórico da filosofia?

Eis uma ilação tanto justa como injusta.

Justa, sem dúvida, porque o que neste percurso se alcançou foi de facto a simples recondução da filosofia às suas questões clássicas. Mas a verdade é que também era tão-só isto que se procurava, precisamente à luz do desiderato definido e da metodologia proposta: circunscrever uma definição consensualizável de filosofia, fundamentando-a na prévia consensualização da sua própria experiência e, portanto, na experiência do que a história da filosofia consensualmente nos mostra. A redescoberta da filosofia como isso mesmo que a sua história nos mostra, longe pois de sinalizar uma falência do percurso seguido, constitui, ao invés, a sua mais exemplar consagração.

Mas nesta justeza, aliás assim limitada, reside ainda uma injustiça maior. É que, na realidade, o que com este percurso se logrou não foi a mera recondução circular ao ponto de partida, nem a confirmação da filosofia como, por assim dizer, o questionamento das suas questões. Foi a

*fundamentação* da filosofia como um tal questionamento, fundamentação obviamente apurada a partir daquele princípio que unicamente a sustenta, a saber, a filosofia mesma.

Que a filosofia transpareça desta sua definição é assim o resultado esperado do percurso escolhido e a prova da consensualidade que com ele se buscava atingir, não o lastimável penhor de um vicioso beco sem saída.

### **§ 5. A definição de filosofia de um ponto de vista pedagógico: sentido, finalidade e realização programática da filosofia no ensino secundário**

Resta-nos, pois, situar agora a questão que nos últimos parágrafos nos ocupou, encarando-a do ponto de vista da sua circunscrição pedagógica.

O que, em termos interrogativos, se pode formular deste modo: que consequências encerra a conclusão anterior para o ensino da filosofia e, desde logo, até que ponto se mantém ela aqui adequada?

Uma análise deste novo problema exige a sua sucessiva consideração segundo três perspectivas, respectivamente: [a] em tese: quanto à essência do ensino da filosofia; [b] no concreto da leccionação: perante outros modos de definir filosofia; e [c] na circunstância actual: no que toca à sua adaptabilidade ao programa de Introdução à Filosofia para o ensino secundário.

Começemos então pelo primeiro ponto.

À luz do que se disse, designadamente a propósito dos diversos elementos convergentes na definição de filosofia, parece claro que o seu ensino exige:

[1] do ponto de vista da *actividade*, a promoção uma atitude de interrogatividade, apurando as capacidades de compreensão abstracta e de argumentação, bem como de juízo crítico;

[2] do ponto de vista dos *conteúdos*, a informação acerca da história da filosofia, no sentido de mostrar como diversos sistemas, em mútuo diálogo, constituem modos acabados de abordar articuladamente os problemas filosóficos;

[3] mas principalmente, de um ponto de vista dinâmico global, a abertura, através das anteriores, para o questionamento das questões da filosofia como *questões da razão em cada um de nós*, mostrando justamente como elas são *questões da razão* (que ela necessariamente coloca) e estão *em cada um de nós* e fornecendo ao mesmo tempo os instrumentos conceptuais, operatórios e doutrinários (histórico-filosóficos) para a sua livre prossecução.



Deste modo, sem prejuízo das suas finalidades formativas e informativas, que, em maior ou menor grau, a generalidade dos programas de filosofia lhe reconhece, o que se afigura fundamental não é nenhuma delas, mas a sua subordinação a uma finalidade última, qual é a de reconduzir o filosofar ao seu originário fundo racional e de simultaneamente o despertar como uma possibilidade efectiva de cada um dos destinatários, então virtualmente tornados sujeitos activos dela.

O mesmo é dizer que o objectivo do ensino da filosofia não é o mero adestramento de capacidades generalistas, por decisivas que do ponto de vista cognitivo, moral ou cívico se mostrem, nem tão-pouco a iniciação numa disciplina particular dotada de conteúdos específicos (os quais constituem entretanto, como vimos, uma sua mediação incontornável), mas a convocação de uma disposição latente – e, mais do que isso, de uma destinação radical –, em cujo exercício se decide um interesse indeclinável da razão humana e sem o qual, portanto, a realização desta jamais se consuma integralmente.

Neste sentido, evidentemente, ensinar filosofia é sempre introduzir à filosofia. E, *neste sentido*, o lugar de uma introdução à filosofia no todo do ensino secundário decorre com naturalidade da própria essência do ensinamento filosófico.

Com efeito, para lá da sua natureza enquanto disciplina de formação geral (pela atitude que promove) e de formação específica (pelos conteúdos que tem de ministrar), ela constitui sobretudo aquilo a que deveríamos chamar um instrumento de formação integral, enquanto toma justamente a seu cargo o despertar para uma tal destinação e enquanto, ao fazê-lo, se encarrega expressamente da tarefa para que todo o ensino, nas suas diversas disciplinas, implicitamente se orienta: a promoção da autonomia racional do homem e, através dela, a sua habilitação para se colocar, e ao mundo como tal, em questão.

Neste quadro, todavia, a motivação para a filosofia não pode ser já achada em artifícios mais ou menos elaborados que ponham à prova as qualidades histriónicas do professor, o seu sentido dramático ou sequer a sua habilidade para deslumbrar com a erudição científica ou a competência didáctica, mas apenas no apelo radical do próprio questionar filosófico em cada um de nós e na vertigem da descoberta desse apelo como algo que, surpreendentemente, *a nós* apela e *de dentro de nós* apela.

Dir-se-á que são poucos os que efectivamente sentirão essa vertigem – e que não é legítimo pensar o ensino só para eles. Eis decerto uma discussão que se arrisca a ser pouco produtiva: mas a verdade é que não é sequer necessário empreendê-la, porque o decisivo é que *todos serão passíveis de a sentir*; e, portanto, é também a todos que deste modo nos

dirigiremos, embora depois só poucos, um ou nenhum venham de facto a fazer alguma coisa com ela.

Mais importante, pois, do que interrogarmo-nos sobre a realidade dos efeitos que a actividade lectiva deveria provocar, e que em todo o caso, uma vez iniciada esta, já não está em nosso poder controlar e aliás o livre-arbítrio alheio faz com que verdadeiramente nos não diga respeito, será perguntar se *isso*, quer dizer, se uma tal actividade, concebida nos termos anteriores, *é simplesmente possível*.

Vejamo-lo, pois, primeiro em geral e depois no quadro da actual situação educativa.

Ora, a possibilidade de um ensino da filosofia tal como foi anteriormente descrito pode ser abstractamente avaliada a partir da questão reversa: *se ele poderia ser de outra maneira*.

Trata-se pois de saber se será ainda ensino filosófico o que obedeça a uma outra consciência do filosofar e portanto se oriente para uma outra finalidade que não a indicada.

Uma análise exaustiva e concludente desta questão exigiria evidentemente que se lhe dedicasse uma investigação própria.

É portanto preferível, neste quadro mais restrito, proceder a uma averiguação directa, procurando deduzir a anterior definição de filosofia apenas a partir de considerações pedagógicas. Sem lograr pois, neste caso, demonstrar a possibilidade de uma tal definição a partir da sua necessidade, aproximar-nos-emos entretanto empiricamente desse desiderato, cotejando as virtualidades respectivas de diversos acessos escolares típicos à filosofia.

Os elementos nucleares que na sua definição circunscrevemos podem ter aqui novamente utilidade. Basta comparar, uma vez mais à luz de critérios puramente pedagógicos, os méritos e deméritos das práticas lectivas que adoptam a determinação da filosofia como atitude, como conjunto de problemas, como história, ou, finalmente, nos termos acima defendidos.

Ao fazê-lo, estaremos com efeito a esgotar o conjunto de soluções regularmente adoptadas ao nível do ensino secundário e, aliás, a subsumir sob grandes matrizes as diversas tendências que sobre esta matéria a própria história da filosofia exemplarmente revela. E, para a sua avaliação, não carecemos de nenhum outro princípio para além da previsão dos resultados que, no que toca à leccionação da filosofia, cada uma destas soluções necessariamente promove.

Não se trata pois de um exame que tenha por objecto o modo como, da actividade concreta e continuada da leccionação, se desprende uma determinada, mas tácita, concepção de filosofia. Na verdade, com qual-

quer concepção de filosofia é possível fazer-se filosofia e, portanto, ensinar-se filosofia; mas toda a concepção de filosofia condiciona a forma como se faz e se ensina filosofia e, nesta medida, só a partir de uma exibição expressa dessa mesma concepção é possível discutir-se as virtudes e deficiências daquele duplo exercício. Precisamente por isso, entretanto, é o modo como explicitamente se procede à determinação da filosofia, presumivelmente numa circunscrição preliminar e provisória destinada a situar os alunos que nela se iniciam, de acordo com aquela exigência que em anterior contexto tivemos ocasião de frisar, que constituirá aqui o tópico em apreço.

É evidente que, à luz do que precede, deste exame comparativo das diversas matrizes não pode resultar a impugnação de nenhuma, enquanto mera orientação tácita da leccionação – pois justamente, entendidas deste modo, nenhuma delas é rigorosamente impeditiva de uma iniciação filosófica. Mas pode antecipar-se as que, quando expressamente enunciadas e sem consideração de qualquer factor pedagógico conjuntural (as qualidades didácticas do professor, o valor interpelante dos textos escolhidos, o aliciante intrínseco das questões debatidas, etc.), condicionam drástica ou irremediavelmente uma tal iniciação e que, portanto, na ausência daqueles factores, por si mesmas definitivamente a inviabilizam.

Dentro destes critérios, comecemos pois pela concepção da filosofia como *atitude*.

Até que ponto se adequa ela a uma introdução filosófica à filosofia e que virtualidades pedagógicas lhe devem, neste quadro, ser reconhecidas?

Perguntar pelas virtualidades da definição de filosofia como atitude significa, obviamente, indagar os motivos que levaram a generalidade dos programas em vigor nos últimos decénios a preferi-la como modo de acesso à filosofia.

Ora esses motivos são fáceis de reconstituir. Em primeiro lugar, sem dúvida, a universalidade que esta noção permite abranger: pois dificilmente se acharia uma filosofia a que não coubessem os predicados que se reúnem sob o título de "atitude filosófica" (a interrogatividade, a problematização, a argumentatividade, etc.). Depois, a sua proximidade com o sentido corrente: pois a filosofia é ainda especialmente concebida pelo homem comum como uma actividade puramente especulativa, ou, no mínimo, eminentemente crítica, a que cabe discutir, para utilizar a expressão de um conhecido autor português, "ideias gerais em qualquer domínio". Finalmente – e este ponto não é pedagogicamente despidendo –, a sua facilidade de assimilação, quer pelas duas razões anteriores, quer pela inteligibilidade intrínseca do conceito, o qual se deixa intuitivamente

representar através de uma multiplicidade de exemplos colhidos no quotidiano (o que evidentemente não sucede de modo imediato com os problemas da filosofia e a sua história) e mesmo espontaneamente experimentar por cada sujeito. Para mais, esta concepção permite, pela sua abrangência, estabelecer naturalmente a ponte entre a filosofia e outras áreas do saber, como a ciência, a arte ou a religião, enquanto todas elas podem igualmente ser convertidas em outras tantas "atitudes", o que, para certos programas generalistas (como o actual), constitui uma virtude.

Mas implicará este assinalável conjunto de méritos que uma tal concepção é automaticamente conveniente para encetar e enformar uma introdução filosófica à filosofia?

É manifesto que não.

Desde logo, dir-se-ia, porque a generalidade e vagueza destas virtualidades parecem, muito ao contrário, denotar o esforço para introduzir a filosofia do modo menos filosófico possível; há aqui uma má consciência que porventura valeria a pena estudar sob outra óptica. Mas principalmente, já sem ironia, porque uma tal "atitude filosófica" padece do óbvio embaraço de se adequar tanto à filosofia como, em geral, a todas as actividades teóricas que reclamam as mesmas qualidades interrogativas, críticas e problemáticas que nela reconhecemos, nomeadamente o conjunto das ciências puras. Pelo que, excepto se fosse possível enumerar exaustivamente todos os seus predicados e neles identificar pelo menos um que incontestavelmente coubesse em exclusivo à filosofia, uma tal "definição" contradiz-se a si mesma ao não circunscrever a diferença específica do definido e, portanto, ao enunciar o que é sua condição necessária, mas não sua condição suficiente. Nesta medida, o mais que se poderia dizer é que ela envolve a "atitude filosófica" da física, da matemática, da biologia *e também* da filosofia: não o que constitui a atitude *da filosofia*.

Este, pois, o motivo da unilateralidade que atrás havíamos apontado: o facto de esta definição contemplar apenas o género sob o qual a filosofia cai, não a diferença que a especifica.

Daqui decorrem todas as suas consequências pedagógicas.

Com efeito, o facto de se optar por definir a filosofia através do que manifestamente a não define, remetendo-a apenas, ao invés, para um horizonte geral no qual ela se inclui juntamente com outras tantas actividades, a par da perplexidade que não pode deixar de gerar nos espíritos mais agudos, ou mais maliciosos, acarreta inevitavelmente a diluição dos seus contornos, tornados imprecisos e difusos. Ora o efeito pedagógico que desde logo se procuraria retirar de uma definição de filosofia no quadro da sua introdução seria confirmar que a filosofia *é* algo, antes mesmo



de mostrar o que ela é: e esta "definição", pela sua indeterminação e insuficiência, reforça pelo contrário a ideia de que a filosofia não é nada e não serve para nada, no fundo que ela é apenas "aquela coisa com a qual ou sem a qual se fica tal e qual".

Por outro lado, também o simples facto de se definir a filosofia como mera actividade ou mera "atitude", sem consideração dos seus conteúdos próprios, não pode deixar de ter consequências ruinosas. Desde logo, ao nível da concepção geral da disciplina, acarreta a descaracterização da sua natureza, a desintegração do seu objecto, o desenraizamento do seu exercício (precisamente enquanto desprovido de objecto definido) e portanto, em geral, a sua virtual nadificação como espaço reflexivo próprio. Depois, ao nível dos seus resultados pedagógicos, encerra a inevitável promoção de um espírito meramente destrutivo ou polemista, pela desproporção entre o investimento nas competências argumentativas e críticas, em que a filosofia exclusivamente consiste quando unilateralmente encarada como "actividade", e a aposta na sua responsável vocação edificadora e criativa, que verdadeiramente lhe é correlativa, ou então o incentivo de uma atitude puramente rapsódica, por ausência da disciplina metódica e dos conteúdos específicos que só a vinculação de uma tal actividade ao seu objecto próprio poderia garantir. Finalmente, ao nível do seu estatuto, envolve a incontornável redução do filosofar ao plano do senso-comum e da opinião, onde é forçoso que fique enclausurado, o debate argumentativo sem o critério, a finalidade e a formação que aquela vinculação lhe fornece, e portanto o seu paradoxal, e fatal, recuo a um horizonte pré-filosófico.

O esvaziamento da filosofia como disciplina, a distorção e inviabilização do seu exercício, a identificação da sua finalidade com a de uma nova sofística, da qual se aproxima não só pelo estilo e alcance operativo como pela lúdica e descuidada auto-satisfação que dela parece resultar, enfim a contraditória manutenção do filosofar num nível irredutivelmente pré-filosófico, constituem, assim, os resultados incontornáveis do acesso à filosofia pela perspectiva da "atitude".

Sem dúvida que esta não é por isso liminarmente impugnada: já que é sempre possível conceber factores que atenuem tais resultados. Mas, em abstracção de todos estes factores, como requerido, e sob condição de que uma tal perspectiva seja a que, uma vez expressa, efectiva e coerentemente oriente a leccionação, torna-se legítimo antecipar que ela será, nesse caso, radicalmente impeditiva de uma qualquer introdução à filosofia e portanto radicalmente inadequada para a levar a efeito.

Na verdade, se a olharmos agora retrospectivamente, torna-se claro que as suas próprias virtualidades são meramente ilusórias, já que a cada

uma delas corresponde um malefício filosófico e pedagógico mais grave. Pois não é a indeterminação da filosofia e finalmente a sua nadificação o preço a pagar pela putativa universalidade da "atitude filosófica"? E não é a perversão polemista ou rapsódica do seu exercício o reverso da sua subsunção sob um acrítico e, afinal, pré-filosófico sentido de filosofia? E não é a recaída no senso-comum e na troca de opiniões a consequência da simplicidade com que a "atitude filosófica" se deixa espontaneamente representar?

Numa palavra, pois, os deméritos desta definição são tantos como os seus méritos: e aqueles são imediatamente o resultado destes. Mais do que isso, aqueles "méritos" não constituem senão a versão optimista da radical inadequação da definição, a qual só é aliás possível pelo ónus de um não menos radical esquecimento da filosofia.

Perante isto, que dizer então agora da filosofia como *conjunto de problemas*?

O seu teor claramente complementar em relação à perspectiva anterior confere-lhe com naturalidade as vantagens que a ela lhe faltavam.

Podemos enunciá-las sucessivamente.

Desde logo, a objectualização da filosofia em torno de conteúdos e, o que é mais, de conteúdos indiscutivelmente filosóficos, o que permite uma identificação clara e inequívoca da filosofia. Depois, a promoção de uma real capacidade argumentativa, não já avulsamente recomendada como atitude indiscriminada e compulsiva, mas decorrente da própria natureza dos problemas filosóficos e dentro dos limites da sua discussão, no que toca à sua rigorosa formulação, à avaliação das diversas soluções que abrem e à fundamentação de cada uma. Finalmente, o que é pedagogicamente decisivo, a segura motivação dos alunos, do ponto de vista de que a filosofia lida com problemas e resolve problemas.

Todavia, se se tratar de facto de uma apresentação da filosofia apenas como mero conjunto de problemas, cuja articulação profunda em função de uma natureza comum não é então expressamente exibida e cujo fundamento enquanto conjunto não é portanto também patenteado, acaba por suscitar tantas dificuldades como as que a "atitude filosófica" merecia.

Ora a verdade é que esta definição contém por essência um tal limite, a saber, o de não poder dar o salto em direcção à articulação global e ao seu fundamento: pois, se o desse, a definição de filosofia não consistiria já na simples recondução factual a um casuístico conjunto de problemas e sim no apontamento daquele seu mesmo fundamento articulador geral.

Precisamente por isso, as referidas dificuldades fatalmente decorrem: e é fácil circunscrever que dificuldades são essas.



Em primeiro lugar, a inevitável desagregação e pulverização da filosofia em tantos átomos quantos os problemas debatidos: o que, sendo admissível em tese (embora, *como tese*, discutível e mesmo impugnável à luz dos critérios filosóficos atrás expendidos), é decerto inaceitável de um ponto de vista pedagógico, uma vez que inviabiliza de novo a definição de filosofia que era suposto introduzir, transformando-a em mero escrutínio empírico de casos de filosofia.

Em segundo lugar, a redução do filosofar à pura argumentatividade *pro e contra*, não tanto agora pelo que é requerido por parte dos alunos, mas pela própria apresentação dos problemas da filosofia (e portanto, segundo a definição, *pela própria apresentação da filosofia*) através da ponderação dos méritos das diversas soluções que histórica ou tipicamente lhe podem ser dadas; o que nos faz regressar à consequência anterior, acrescentando-lhe todavia o perigo de confirmar a filosofia como "campo de batalha de lutas sem fim".

Mas principalmente, em terceiro lugar, o risco bem plausível e sempre iminente de reduzir a filosofia a um domínio destinado a ser progressiva e inapelavelmente substituído, uma vez que nada nos problemas a que finalmente se reduz os vincula especialmente a ela, excepto (o que não constitui prova) a evidência da sua vinculação actual: consequência que exemplarmente mostra a fragilidade de qualquer acesso empírico à filosofia, ou, de outro modo, a dependência em que qualquer se encontra em relação a uma fundamentação que enquanto tal o transcenda, e que, no caso, flagrantemente milita em favor de uma suicida inanidade pedagógica da filosofia, em particular no ensino secundário, onde só lhe poderia restar uma finalidade meramente ginástica, ou então a desoladora missão de preservar uma tradição arqueológica ameaçada, o que em todo o caso não seria nem muito motivador para o professor nem muito cativante para o aluno.

Mais uma vez, pois, encontramos aqui um estreito paralelismo de méritos e deméritos. A necessária objectualização da filosofia em torno de conteúdos filosóficos é feita à custa da sua articulação; a promoção de capacidades argumentativas arrisca tornar a própria filosofia em pura argumentação; e até a saudável consciência do filosofar como posição e resolução de problemas surge finalmente condicionada pela limitação das soluções a meros ensaios imprecisos e primitivos, intrinsecamente votados a ser ultimamente convertidos em apropriadas "explicações científicas".

Resta decerto aqui a consolação de que, neste cômputo de virtudes e dificuldades, estas não são, como há pouco, a real faceta daquelas, mas apenas uma espécie de seu inevitável efeito perverso. Mas a verdade é

que, bem pesadas as últimas, pouco mais sobra para a filosofia como "conjunto de problemas", de um ponto de vista pedagógico, do que funcionar como uma reformulação da "atitude filosófica".

Em suma, pois, independentemente de outras considerações teóricas, a simples circunscrição pedagógica desta concepção de filosofia permite avaliar a sua inadequação no quadro de uma introdução à filosofia. Não, uma vez mais, porque não seja possível fazer filosofia com ela; mas porque, encarando-a como expresso fio condutor de uma tal introdução, ele próprio se encarrega de impedir que esta possa alguma vez introduzir o que quer que seja.

A unilateralidade das duas soluções anteriores parece vocacionar a terceira, pela história da filosofia, para uma genuína iniciação filosófica.

Mas será realmente assim?

Sem dúvida que ela permite articular, justamente através da história, a actividade filosófica com o conjunto de problemas sobre o qual incide e assim colmatar a insuficiência de ambas. E sem dúvida que permite também, na evidência sistemática da tradição, sondar os caracteres constantes da filosofia e nela indiscutivelmente se firmar, ainda quando esses caracteres permanecem por tematizar.

Mas se, como compete, nos ativermos aqui a considerações pedagógicas, resulta claro que novos problemas inevitavelmente se abrem.

É que a história, mesmo quando, como é o caso, se trata da história dos sistemas filosóficos, remete inelutavelmente para o domínio da contingência, ao qual não é lícito exigir mais do que o conhecimento do que foi ou do que regularmente tem sido e que portanto não pode indicar jamais o que propriamente é. Ora é isso que a filosofia é que evidentemente se solicita da sua definição: e isso justamente o que a história, enquanto tal, não pode dar, a menos que nela se busque o fundamento do *sido* e neste o sentido do *é*, caso em que então não é já na história, mas nesse seu fundamento, que verdadeiramente reside a definição procurada.

Por outro lado, a mesma contingência da história envolve necessariamente a questão do seu fim. Decerto que tudo o que é histórico caminha irremediavelmente para um termo. Não é esse, contudo, o problema que aqui se coloca: o problema que aqui se coloca é antes o de que o acesso puramente histórico à filosofia por si mesmo convoca a questão do "fim da história" e, portanto, a do fim da filosofia, ao invés de acentuar a da sua necessidade intrínseca – enquanto, evidentemente, durar a história dos que por natureza filosofam. Nesta medida, a circunscrição histórica da filosofia encerra o perigo, desde logo pedagógico, mas também filosófico, de pensar a sua contingência como um ciclo temporal justificado em si mesmo, quando o que, precisamente ao contrário, haveria a realçar

seria a sua necessidade e a *necessidade da sua história*, vinculando-as ao mais vasto destino da razão humana, apenas com cuja consumação também ela prescreve. Dito por outras palavras, pois, embora a filosofia, como qualquer outra realidade histórica, seja contingente, a sua sorte está indissoluvelmente ligada à da própria razão e, neste sentido, ela encontra nesta uma necessidade que não é já ameaçada por nenhuma vicissitude histórica, enquanto justamente só dela e da sua história depende; ora é esta verdade que a caracterização exclusivamente histórica da filosofia ignora, suscitando uma formulação inadequada dos termos em que o “fim da filosofia” deveria ser pensado (como aliás a solução anterior havia já feito) e desde logo induzindo-a na sua simples apresentação.

A estas duas observações não pode deixar de acrescentar, como circunstancialismo pedagógico a ponderar, as dificuldades adstritas a uma correcta compreensão da história. Com efeito, esta é habitualmente vista, num contexto escolar, como o domínio do passado, quer no sentido do antigo, quer no do que irreversivelmente passou. Os efeitos de uma projecção desta concepção sobre a filosofia são fáceis de antecipar: por um lado, ela convida a encarar os sistemas filosóficos como eventos históricos já caducados e, portanto, a própria filosofia como um património irremediavelmente transacto, cuja herança só poderia ser apreciada ao mesmo título do de um espólio meramente museológico; por outro – o que é ainda mais grave –, acentua a tendência já dominante para arcaizar o conteúdos filosóficos, encarando o dito de cada filósofo como algo que ele outrora disse ou pensou, de acordo com critérios e modos de ver cujo sentido e pertinência ficaram retidos na época em que “ele” pensava.

Nesta medida, a subjectivação e arcaização do filosofar, com ela a suspensão de toda a vitalidade e de todo o dinamismo propriamente histórico que a este modo de acesso caberia putativamente recuperar e, finalmente, com ambos, a redução da aprendizagem filosófica a uma fastidiosa recollecção de factos constituem, quase inevitavelmente, consequências nefastas da perspectivacão da filosofia como história.

Todavia, o que acima de tudo dela resulta é a paradoxal colocação do seu destinatário na situação de quem está fora da história e, portanto, de quem verdadeiramente experimenta já o fim da filosofia, uma vez que, para ele, tal fim ocorreu já sempre, exactamente no momento em que de cada vez sobre ela se debruça. Pelo que a própria dissolução da história e a consequente redução da filosofia a um mero objecto histórico, no mau sentido, vêm a ser, paradoxalmente, outros tantos riscos que previsivelmente acompanham a análise exclusivamente histórica da filosofia.

Eis, pois, uma vez mais, o paralelismo de méritos e deméritos que atrás havíamos surpreendido. Só que aqui o cálculo de ambos não indica os segundos como a verdadeira natureza dos primeiros nem tão-pouco como um seu incontornável resultado, mas sim como a própria expressão do seu presumível fracasso, enquanto nenhum dos benefícios que esta solução se proporia trazer podem honestamente ser dela esperados.

É certo que nada disto impede ou inviabiliza seguramente uma introdução à filosofia: mas condiciona-a pela ocorrência dos fenómenos assinalados, os quais só dificilmente podem ser contornados com esta perspectiva (porque dela mesma naturalmente decorrem), de tal modo que, em ocorrendo, comprometem em larga medida a possibilidade de uma verdadeira iniciação filosófica.

Para mais, o óbice fundamental da “atitude filosófica” e do “conjunto de problemas” mantém-se com ela. Pois esse não era o da sua mera unilateralidade: era o de lhes faltar a ambos fundamentação enquanto presuntivas definições de filosofia, ou, de outro modo, o de em ambos ficar por enunciar a determinação do que neles consiste o *propriamente filosófico*, seja da atitude *propriamente filosófica*, seja do sentido *propriamente filosófico* de tal conjunto de problemas. E a história da filosofia, a despeito de resolver aquela dificuldade, de modo algum soluciona esta última.

Ora é justamente este óbice fundamental que a última solução permite dirimir.

É que, na verdade, tal solução não constitui uma alternativa à história: constitui, antes, a recondução da própria história à sua verdade, isto é, ao que nela justamente se dá como a filosofia, e onde por isso mesmo, transcendendo a pura empiricidade daquela, se acha a fundamentação requerida.

Para o fazer, basta, com efeito, passar do mero nível da história ao nível daquilo que a própria história mostra – e que constitui a filosofia precisamente.

A fórmula teórica deste procedimento foi já anteriormente exibida. Neste momento terminal, é pois suficiente elucidar as virtualidades pedagógicas deste modo de acesso, não só como necessário contraponto àquele momento teórico, mas em decorrência da exclusão a que, na lógica da demonstração pedagógica que tem vindo a ser prosseguida, os demais foram sujeitos, e ajuizar finalmente da sua pertinência e adaptabilidade à actual situação educativa.

Ora tais virtualidades decorrem por si mesmas.

Em primeiro lugar, esta solução permite *de facto* definir a filosofia e fazê-lo de um modo simultaneamente inequívoco, cabal, abrangente e fundamentado.

Em segundo lugar, permite evidenciar a necessidade da filosofia e a sua irredutibilidade em relação aos outros saberes (o que aliás é igualmente previsto pelo actual programa, sob os termos de “universalidade” e “autonomia” da filosofia).

Em terceiro lugar, permite salvaguardar a não-progressividade e inesgotabilidade do questionamento filosófico como uma característica positiva da sua natureza, justificando inclusive, deste ponto de vista, a pluralidade virtualmente indefinida de definições de filosofia e, a esta nova luz, a sua “indefinibilidade” intrínseca.

Em quarto lugar, permite integrar articuladamente todos os outros sentidos, os quais, embora excluídos enquanto opções alternativas, constituem, como vimos, seus momentos constitutivos, e, através dessa mesma integração, cultivar as qualidades, adquirir os conhecimentos e reconstituir o exercício sistemático que ela prescreve.

E finalmente, em quinto lugar, permite, uma vez mais nos termos do actual programa, partir do “vívdo”, iluminando a actividade filosófica através de uma exigência de autoquestionamento que encontra correspondência em cada sujeito e que a cada um inclui na tradição com que então toma contacto.

Ora é justamente este último ponto que nos fornece simultaneamente uma resposta à questão pela adaptabilidade da presente solução ao quadro definido pelo actual currículo de Introdução à Filosofia no ensino secundário.

Com efeito, dada a natureza deste e a evidente ambiguidade e desarticulação que o caracteriza, o que se deveria perguntar não é pela concepção de filosofia que especialmente se lhe adequa (porque, não veiculando nenhuma, também nenhuma especialmente rejeita), mas pela concepção de filosofia que *o pode tornar adequado*, a saber, respeitando a sua orientação, os seus conteúdos e a sua estrutura, mas conferindo-lhe ao mesmo tempo a determinação teórica e o fio condutor programático que manifestamente lhe faltam.

Ora, para lá da sua valia filosófica e pedagógica enquanto modo de acesso à filosofia, nomeadamente perante as alternativas ponderadas, a proposta apresentada permite com singular adequação adaptar o programa vigente segundo o modo requerido.

Desde logo, ao facultar uma efectiva iniciação filosófica “a partir do vívido”. Depois, ao promover a determinação da filosofia de acordo com princípios que o programa também subscreve (a autonomia, a radicalidade, a universalidade e a “busca de fundamentos”). Finalmente, ao centrar aquela iniciação no percurso das questões filosóficas, que ele igual-

mente reconhece, mas para as quais achou a terminologia equívoca e um tanto opaca de “valores”.

*Adequar* o programa de acordo com aquela concepção exige apenas, portanto, que se estruture os dados em que ele em grande medida exclusivamente consiste segundo a orientação conferida por uma expressa definição de filosofia que cabalmente a exponha. Mas para isso é evidentemente necessário, antes de mais, que, ao invés do longo e doloroso rosário de mediações com que alegadamente nos aproximaríamos da filosofia e pelo qual o actual programa ilude de facto a questão pelo seu sentido e inibe a sua resposta, uma tal questão seja frontalmente colocada e coerentemente respondida.

Na ordem determinada por semelhante projecto, o percurso resultante torna-se então muito claro.

Podemos enunciá-lo em três grandes momentos.

Em primeiro lugar, naturalmente, tratar-se-ia de determinar globalmente esse mesmo percurso através de uma liminar, directa e primária definição de filosofia, concebida, nos termos anteriores, a partir da especificação da natureza das questões filosóficas e do modo de questionar que as requer e que elas requerem.

Em segundo lugar, seria necessário apresentar sinopticamente um tal processo de questionamento na sua concreta contextualização histórica, ilustrando deste modo o seu irreduzível carácter sistemático, mas também a sua historicidade intrínseca. Neste quadro, a unidade do programa destinada a introduzir a história da filosofia e nele marginalizada e desvitalizada como uma mera exigência apendicular, seria aqui recuperada para preceder e enquadrar todos os demais tópicos.

Em terceiro lugar, seria igualmente necessário resgatar para este percurso a temática dos “valores”, que preenche a totalidade do desenvolvimento filosófico efectivo do programa. O que é possível fazer, sem a descaracterizar, à luz deste fio condutor: basta que, para esse efeito, tais “valores” sejam devidamente reformulados como horizontes questionantes emergentes da acção e dotados de sentido axial na determinação dessa mesma acção, os quais, perfilando-se necessariamente na vida de cada sujeito, são pela filosofia precisamente explicitados *como questões*. O tratamento das unidades subsequentes sob esta perspectiva e, portanto, através da análise sucessiva das questões estéticas, éticas, teológicas, gnosiológicas e ontológicas *justamente enquanto tais questões* decorreria assim naturalmente desta reformulação.

O que todavia cumpre aqui sobretudo sublinhar é que esta mesma reformulação, e com ela a totalidade dos momentos constitutivos do



programa, dependem estritamente do modo como a filosofia foi inicialmente determinada.

Ora esta determinação só é eficaz e, desde logo, só é sequer concebível por intermédio de uma apropriação “vívda” das questões e do modo de questionar para que ela apela. Não, no entanto, através do recurso avulso a conhecimentos e experiências anteriores do aluno, que por essência ficam sempre aquém do requerido: mas justamente através de uma efectiva “vivência” do próprio processo de questionamento, enquanto ele pode ser “conaturalmente” suposto em cada sujeito e portanto ser nele despertado e feito emergir pelo convívio com os problemas e/ou textos da tradição e pela exigência da sua interpelação.

A *experiência* do questionar filosófico, em que verdadeiramente consiste o único “vivido” a recuperar (não, evidentemente, como “vivido” *a pensar*, mas como pensar *que tem de ser vivido*), constitui assim o autêntico momento crucial da definição da filosofia, pois nele exercita-se e consciencializa-se o próprio definir-se da filosofia, enquanto reconhecimento em acto da sua natureza.

## RÉSUMÉ

### QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE?

#### SENS PHILOSOPHIQUE ET VIRTUALITÉS PÉDAGOGIQUES D'UNE DÉFINITION DE LA PHILOSOPHIE

Dans un article précédent, nous avons essayé de réfuter la thèse selon laquelle la philosophie possède une nature essentiellement indéfinissable.

En utilisant cette fois une voie positive, nous cherchons d'établir les conditions d'une définition de la philosophie qui contienne organiquement les éléments suivants: d'abord, la philosophie en tant qu'activité et en tant qu'ensemble de problèmes; deuxièmement, la philosophie et sa nature radicalement créatrice; en dernier lieu, l'identification de la philosophie avec un intérêt irréductiblement philosophique de la raison elle-même. Après la présentation philosophique de la définition proposée, il y a lieu à une discussion de ses virtualités pédagogiques.



## LEIBNIZ, RESUMO DE METAFÍSICA

*Apresentação e tradução de Adelino Cardoso*

### Apresentação

1. O opúsculo que, seguindo Couturat<sup>1</sup>, designaremos como *Resumo de Metafísica*, é um programa filosófico que visa dar à metafísica a sua maior coerência e sistematicidade.

Escrito em 1703, o *Resumo* situa-se no ponto de transição entre o *Discurso de Metafísica* (1686) e as construções metafísicas de 1714: a *Monadologia* e os *Princípios da Natureza e da Graça*.

O *Discurso de Metafísica* parte de Deus (art. 1º), passando de imediato, ainda no 1º artigo, à visão moral do mundo típica do leibnizianismo: o mundo actual é o melhor dos mundos possíveis porque ele é a obra de Deus, cuja vontade não age nunca arbitrariamente e *ad hoc*, mas segundo as razões inclinantes da máxima perfeição (arts. 2-7). Num segundo momento (art. 8-29), ocupa-se da temática da acção e da paixão, defendendo a tese de que a substância individual é uma noção completa num duplo sentido: ela é "o fundamento e razão de todos os predicados" que podem ser-lhe atribuídos (art. 8º); contém em ponto pequeno toda a ordem que é própria do mundo de que participa e que, por isso mesmo, exprime à sua maneira (art. 14º). Neste contexto, questiona a substancialidade da extensão, incapaz de acção própria (art. 11º), e estabelece limites ao mecanicismo, que é necessário articular com o finalismo: estas duas ordens não se excluem, antes se completam (arts. 19-22). Discute a correlação entre acção e paixão na produção do conhecimento (arts. 23-29). Finalmente, trata dos espíritos, da liberdade, da salvação e da comunidade moral por eles formada (arts. 30-37).

O *Resumo* assimila a reflexão leibniziana dos anos 90 visando a reforma da

---

<sup>1</sup> Louis COUTURAT, *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*. Extrait des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre, Paris, 1903 (reimp. Hildesheim, Olms, 1961), p. 533.

metafísica de modo a torná-la demonstrativa e fecunda. Tal é o intento de escritos tais como: *Sobre a reforma da metafísica e sobre a noção de substância* (1694), *Sistema novo da natureza e da comunicação entre as substâncias bem como da união que existe entre a alma e o corpo* (1695), *Sobre a significação radical das coisas* (1697) e *Sobre a própria natureza, ou seja, a força ínsita das criaturas* (1698).

Importa assinalar que este projecto de reforma da metafísica e de renovação do conceito de substância joga com a criação da dinâmica (1690): a noção de natureza como sistema de forças dotadas de autonomia e espontaneidade é o elo de ligação entre ciência e metafísica.

A procura de uma continuidade entre física e metafísica, *a posteriori* e *a priori*, necessidade e contingência é um dos tópicos nucleares da reflexão leibniziana deste período, nomeadamente em *Sobre a significação radical das coisas*, cuja estrutura o *Resumo* segue de perto.

A frase inicial evidência um modo de operar e uma exigência de radicalidade que em vão procuraríamos no *Discurso* de 1686: "*Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil*" ("Há uma razão na natureza para que exista algo em vez do nada"). A teologia natural ocupa aqui o lugar absolutamente central que lhe cabe na arquitectónica leibniziana enquanto ela contém as razões seminais da "metafísica real e da moral mais perfeita"<sup>2</sup>. Ela é o verdadeiro ponto de perspectiva tanto no domínio da teoria, fornecendo o ponto de vista adequado à intelecção do real, como no da prática, fornecendo a única base sólida para o acordo dos espíritos no âmbito religioso e moral<sup>3</sup>.

A teologia natural dá à "metafísica real" uma razão última perfeitamente inteligível e orientadora através da correlação entre Deus e o inteligível. Deus é a realidade de todas as essências possíveis, ou seja, o ser infinito. Quer dizer, ele não se faz *a se*, arbitrariamente, mas encontra-se totalmente determinado: realiza a sua natureza, mas não a cria<sup>4</sup>. Deus é o acto que realiza a sua natureza: esta não lhe vem de fora, nem é produzida pelo acto. Deus e a infinitude das perfeições possíveis distinguem-se formalmente: são a mesma coisa, mas sob uma razão diferente: *sub ratione possibilitatis* (infinitude de possíveis), *sub ratione actualitatis* (Deus). Nesta tensão entre potência e acto, que são a mesma entidade divina considerada segundo razões e planos distintos, radica a pretensão dos possíveis à existência.

<sup>2</sup> *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, IV, VIII, 9.

<sup>3</sup> A ideia de que "a razão é o princípio de uma religião universal e perfeita, que se pode justamente chamar a lei da natureza" é o tema forte do *Paralelo entre a razão original ou a lei da natureza, o paganismo ou a corrupção da natureza, a lei de Moisés ou o paganismo reformado, e o cristianismo ou a lei da natureza reestabelecida* (G. GRUA, G. W. Leibniz, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque de Hanovre*, Paris, Puf, 1948, pp. 46-59).

<sup>4</sup> Julgo ser esta a interpretação do art. 380 dos *Ensaio de Teodiceia* (1710), onde se diz que a possibilidade das coisas ou das formas "é a única coisa que Deus não fez, porque ele não é o autor do seu próprio entendimento".

A progressão do *Resumo* antecipa a concreção monadológica, em três momentos fundamentais: possível, compossível, actual<sup>5</sup>.

A *Monadologia* e os *Princípios da Natureza e da Graça* divergem, contudo, do *Resumo* nesse tópico decisivo: não reconhecem o lugar privilegiado da teologia natural. Tal deve-se, segundo julgo, à necessidade de estabelecer uma ligação interna, uma continuidade muito forte, entre física e metafísica: ambas as obras partem de uma caracterização da natureza para indagarem as razões que a fundam<sup>6</sup>.

2. O *Resumo* parte da questão do fundamento. É esse o tema dos 4 primeiros parágrafos: procura-se uma razão real ou uma causa radical, que seja a última razão das coisas. Não um fundamento psicológico, uma verdade primeira para o sujeito<sup>7</sup>, mas uma verdade primeira em si, radicalmente.

Trata-se, portanto, de uma tentativa de superar as insuficiências metafísicas do cartesianismo, o seu completo fracasso em encontrar um verdadeiro fundamento filosófico. Efectivamente, Descartes deixou-se fascinar pelo brilho do *cogito*, cuja evidência é absolutamente insofismável (nem o mais céptico pode resistir-lhe), mas cuja significação é necessário apurar.

Com efeito, muito longe de se apresentar como o fundamento inconcusso, denominador comum das filosofias do século XVII, o *cogito* apresenta-se, desde logo, a alguns dos mais proeminentes contemporâneos de Descartes, mesmo dentre os seus pretensos continuadores, como uma verdade eminentemente problemática no que se refere à sua natureza e significação. T. Hobbes, Espinosa, Malebranche, Fénelon e Leibniz convergem neste ponto decisivo: o *cogito* é uma verdade imediatamente evidente, mas tal evidência é a de um facto (sentimento, experiência interna).

Malebranche foi quem mais longe levou esta tese de que o *cogito* é uma experiência, um sentimento de si, evidente em si mesmo, mas irreductível ao plano da racionalidade estrita, assente na percepção de ideias<sup>8</sup>. Como noutro lugar

---

<sup>5</sup> Sigo a leitura da *Monadologia* proposta por Fernando Gil num seminário de Mestrado na Universidade Nova de Lisboa (1980-81), e cuja síntese pode encontrar-se em LEIBNIZ, *Princípios de Filosofia ou Monadologia*, trad., introdução e notas de Luís Martins, Lisboa, IN-CM, 1987, introd., pp. 34-38.

<sup>6</sup> Aquilo que Leibniz diz no início do art. 7º dos *Princípios da Natureza e da Graça*: "Até aqui falámos como simples Físicos: é preciso que nos elevemos agora até à Metafísica", poderia ser dito igualmente no início do art. 31º da *Monadologia*.

<sup>7</sup> A tese do *cogito* como experiência imediata, verdade primeira de facto, é frequentemente reiterada, não só em escritos de crítica ao cartesianismo *Animadversiones* (*Advertências*), GPIV, 354), como noutros contextos (*Novos Ensaio*, IV, VII).

<sup>8</sup> A formulação matricial da tese de que a alma se sente (por consciência, sentimento interior ou experiência) encontra-se na *Recherche de la Vérité*, III, VII, IV "... on ne connoit ni l'âme, ni ses modifications par des idées, mais seulement par des sentiments".

defendi<sup>9</sup>, julgo que se encontra na teoria malebranchista do cogito a mais vigorosa e consistente afirmação, no século XVII, da subjectividade entendida como potência de auto-afecção: "... on ne connoit la pensée que par sentiment intérieur ou par conscience" (R. V., III, I, I).. Daí que, à semelhança de Espinosa, Malebranche defenda a tese de que o fundamento deve ser procurado em Deus e não num sujeito do qual não pode haver verdadeira ciência. Deus, identificado com o ser em si, é o objecto imediato do pensar<sup>10</sup>.

O estatuto de Deus, e consequentemente do fundamento, não é o mesmo em Leibniz. Porque ele não se apresenta aqui como dado irrecusável, mas como a condição radical de todo o pensar. O fundamento não é da ordem dos factos, mas o requisito de qualquer facto possível.

Descartes estava no bom caminho, mas faltou-lhe o método que lhe permitisse levar até ao fim o *filum meditandi*: o seu erro consistiu fundamentalmente numa ausência de radicalidade derivada de uma falha metodológica, da consideração exclusiva do *eu penso*, em detrimento dos *cogitata*, cuja evidência é tão primitiva como a do *cogito*<sup>11</sup>.

Partindo do facto de que algo (a natureza, *natura*) é dado e de que essa natureza é em si mesma contingente, a indagação leibniziana será por uma *razão última* que sirva de fundamento a todas as coisas. Ora, uma tal razão última das coisas (*ultima ratio rerum*) terá que ser real e incluir em si a sua própria necessidade. A exigência de radicalidade remete para um ser necessário que seja realmente *em acto*.

Cabe perguntar pela natureza deste ser necessário, tradicionalmente designado como Deus. Ele define-se, de acordo com uma corrente de que se faz eco o cartesianismo, pela onipotência e consequente incomensurabilidade com as coisas finitas e contingentes, estando inteiramente para lá daquilo que a inteligência humana pode alcançar<sup>12</sup>.

Esta tese da incompreensibilidade do ser perfeito e infinito, que se pode provar que é mas não o que é, é inaceitável para o racionalismo leibniziano: Deus

<sup>9</sup> A. CARDOSO, "Subjectividade e passividade", comunicação apresentada ao 1º Congresso Internacional da Sociedade Portuguesa de Psicossomática, Lisboa, Janeiro de 1996.

<sup>10</sup> Na *Recherche de la vérité*, III, VIII, I, Malebranche é peremptório: Deus está íntima e imediatamente presente ao sujeito, de tal modo que "On peut sien être quelque temps sans penser à soi-même: mais on ne sçauroit ce me semble subsister un moment sans penser à l'être". Ser é dito aqui no sentido infinito, isto é, Deus.

<sup>11</sup> "Or l'une de ces deux veritez est aussi incontestable, est aussi independante que l'autre; et Mons. des Cartes ne s'estant attaché qu'à la premiere, dans l'ordre de ses meditations a manqué de venir à la perfection qu'il s'estoit proposé. S'il avoit suivi exactement ce que j'appelle *filum meditandi*, je croy qu'il auroit achevé la première philosophie" (*Carta a S. Foucher*, A, II, I, p. 247).

<sup>12</sup> J.-L. Marion nota, justamente, que a doutrina da criação das verdades eternas, central na metafísica cartesiana, visa afirmar a transcendência de Deus e a sua incompreensibilidade em face de toda a inteligibilidade (J.-L. MARION, *Sur l'ontologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981, pp. 137-138).



tem uma natureza determinada, mais, absolutamente determinada e, portanto, sumamente inteligível. A prova da sua existência decorre da natureza divina: Deus existe porque as coisas contingentes e finitas fazem pressupor o infinito. E é o ser necessário enquanto as suas virtudes ou potências são inerentes à sua natureza a título de potências reais. Necessário, diz Leibniz na *Confessio philosophi*, é "quod rationem scilicet existentiae et veritatis suae habet intra se, quales sunt Geometriae veritates; ex rebus existentibus, Deus solus" ("aquilo que tem dentro de si a razão da sua existência e da sua verdade, como sejam as verdades da Geometria; das coisas existentes, unicamente Deus").

Enquanto perfeição infinita, Deus é o acto que realiza no grau supremo a infinitude de perfeições possíveis. Deus é o ser que dá realidade à infinitude dos possíveis. Sem qualquer resto: acto e potência são um só em Deus.

Potência e acto identificam-se em Deus, ser necessário. E é isso que faz dele a causa do mundo.

3. A identidade entre o acto e a potência em Deus funda a realidade da potência: a essência possível não é, por conseguinte, uma mera entidade lógica, mas contém intrinsecamente uma relação à existência.

Deus, o ser necessário, é *existentificante*, não no sentido em que ele comunique a existência a todos os possíveis, mas no sentido em que eles são *existideiros* (passíveis de acederem um dia à existência).

O possível está ordenado à existência, ou, como é dito em *Sobre a significação radical das coisas*, o possível ou a essência exige por si a existência: "essentia esse exigentiam existentiae, vel ... essentiam per se tendere ad existentiam" (que a essência é exigência de existência, ou ... que a essência tende por si para a existência)<sup>13</sup> Está aqui implicado um sentido metafísico da potência: esta não é simples possibilidade lógica, mas tensão de ser.

Leibniz defende a realidade dos possíveis e a continuidade entre o possível e o existente, mas na base de uma assimetria entre o domínio de um e do outro. Se todos os possíveis acedessem à existência, daí resultaria um necessitarismo universal, à maneira de Espinosa.

4. A passagem do possível ao actual não se faz caso a caso, mas estruturalmente, segundo regras de compossibilidade (art. 7º e segs). O compossível faz a mediação entre o possível e o actual: na sua tensão de existir, os possíveis organizam-se em mundos de compossíveis. Existir é, por definição, ser compossível.

A noção leibniziana de mundo como série finita e limitada encerra, desde logo, uma dificuldade: qual a razão de ser desta limitação, já que, enquanto tais, todos os possíveis são mutuamente compatíveis (nessa compatibilidade residindo a possibilidade da noção de Deus). Donde provém, então, a incompatibilidade geradora de uma pluralidade de mundos possíveis?

A decisão pela pluralidade de mundos é extraordinariamente relevante no

---

<sup>13</sup> GP VII, p. 303.

esforço leibniziano de demarcação em face do espinosismo: a tese de um mundo infinito equivaleria ao *Deus sive Natura* de Espinosa.

A doutrina leibniziana da expressão, na sua dimensão onto-teológica, abre uma via interessante articulando criação e emanção, de tal modo que, sendo o mundo uma imitação de Deus, não existe comensurabilidade entre um e o outro. Com efeito, o trabalho de produção do mundo é também, a par da emanção<sup>14</sup>, um trabalho criador que não pode reduzir-se à simples multiplicação de uma entidade, seja ela a própria entidade divina. Deus cria architectando, isto é, produzindo o mundo segundo uma regra inteligível.

Na concepção da obra a produzir, ao nível do entendimento divino, dá-se a emergência de uma pluralidade de mundos possíveis. Esta pluralidade é infinita em virtude da própria noção de mundo: uma série de elementos articulados por um princípio comum de organização. É esse princípio de organização interna que liga os seus constituintes de modo a que todos eles sejam mutuamente compostíveis. A coerência de um mundo reside, pois, em que ele é uma série, isto é, uma multiplicidade com uma lei interna de ordem<sup>15</sup>.

5. A passagem do compossível ao actual (art. 9º e segs) implica uma decisão motivada em razões. Cabe, então, perguntar: Como se caracteriza o mundo actual? Qual o critério da eleição divina de um mundo de compossíveis em detrimento de todos os outros?

Do ponto de vista leibniziano, Deus é absolutamente livre de criar um mundo ou não. Em termos puramente metafísicos, o mundo não encerra qualquer necessidade, a sua não-existência não envolveria absurdo. Isso não significa que o mundo seja sem razão, que a decisão de o criar seja totalmente gratuita e arbitrária. Entre um extremo e o outro, situa-se a necessidade moral ou física: é melhor existir um mundo do que não existir. O princípio no qual assenta a decisão divina da criação é o *princípio do melhor*, que leva Deus a criar o melhor dos mundos possíveis. Tal princípio não se lhe impõe de fora, mas é um princípio intrínseco a uma vontade perfeita: esta caracteriza-se por se encontrar totalmente determinada ao melhor. Assim, o mundo actual é produzido segundo o princípio internamente ordenador da vontade divina: o princípio do melhor.

Consequentemente, o mundo actual será o mais perfeito: não em absoluto, já que a sua perfeição não é total, mas enquanto comporta toda a perfeição compatível com a noção de um mundo contingente.

6. A significação da perfeição é o tema do art. 12º até ao final (24º).

A perfeição assume três aspectos: metafísico (relativo ao ser), moral (relativo ao bem) e estético (relativo à beleza).

A perfeição, diz Leibniz (art. 12º) consiste na forma ou variedade e não na

<sup>14</sup> A ideia do mundo como emanção encontra-se, por exemplo, no *Discurso de Metafísica* (art. 14º) e nos *Ensaios de Teodiceia* (art. 384º).

<sup>15</sup> É essa a definição de série em *De affectibus* (1779): "Series est multitudo cum ordinis regula" ("A série é uma multiplicidade com uma lei de ordem") (GRUA, II, p. 526).

simples matéria. Perfeição significa, no léxico leibniziano, ordem e esta, por sua vez, é um princípio de variedade.

A ordem comporta graus. A ordem perfeita será aquela que contém mais diferenças com maior unidade. A destruição, a exclusão, a negação são processos mediante os quais se diminui a ordem e que são por si mesmos, intrinsecamente, portadores de desordem. A uniformização ou a homogeneização empobrecem a ordem.

O mundo como cosmos perfeito está ordenado ao máximo de "pensabilidade distinta" (art. 15º). A inteligibilidade geométrica não fornece o ponto de vista adequado à intelecção do real porque negligencia as qualidades que diferenciam e singularizam os elementos que o constituem.

O mundo está ordenado à pensabilidade distinta e à percepção fina, que, no pormenor, na manifestação mais singular apreende a tonalidade própria e a vibração do todo: o pormenor é mediador do universal. E é por isso que um espírito fino e apurado, sensível às diferenças, vive em estado de exaltação e maravilhamento. Experimenta o contentamento de quem sabe que tudo é feito para aumentar o seu prazer estético e desinteressado. Efectivamente, o prazer dos seres inteligentes consiste na percepção do belo (art. 18º).

Assim, a filosofia prepara para o amor, como resposta ao amor daquele que tem a iniciativa na construção do mundo físico e moral e que faz tudo para o máximo prazer e perfeição daqueles que cooperam na sua obra, que aquiescem ao melhor.

A temática do amor não consta expressamente do Resumo, mas é, sem dúvida para ele que aponta o progresso para prazeres maiores com que conclui o texto deste opúsculo: o progresso dos prazeres é indissociável do progresso moral, cuja manifestação suprema é o puro amor, como se pode ler no artigo final da *Monadologia*.

## LEIBNIZ – RESUMO DE METAFÍSICA<sup>16</sup>

1. Há uma razão na natureza para que exista algo em vez do nada. Isso é uma consequência daquele grande princípio de que nada se faz sem razão <do mesmo modo que também é necessário haver uma razão para que exista isto de preferência àquilo>.

2. Essa razão deve estar em algum ser real ou causa. Com efeito, a causa outra coisa não é senão uma razão real; e as verdades das possibilidades ou das *necessidades* (ou, no oposto, das possibilidades que irão ser negadas) não realizariam algo a não ser que as possibilidades se fundassem em <uma coisa> actualmente existente.

<sup>16</sup> Tradução feita a partir do original latino, ed. de L. COUTURAT, *Opusculum et fragmenta inédita de Leibniz*, pp. 533-535. O texto entre parêntesis <> não constava da redacção inicial, tendo sido acrescentado depois pelo autor.

3. Este ser tem, contudo, de ser necessário, de outro modo dever-se-ia uma vez mais procurar fora do mesmo a causa por que <ele mesmo> exista de preferência a não existir, contra a hipótese. <Aquele ser é, evidentemente, a última razão das coisas e costuma ser designado por um único termo: Deus.>

4. Existe, portanto, uma causa por que a existência prevaleça sobre a não-existência, ou seja, o *ser necessário é existencialmente*.

5. Mas aquela causa que faz que algo exista, ou seja, que a possibilidade exija a existência, faz também que todo o possível tenha tendência [*conatum*] para a existência, uma vez que a razão da restrição a certos possíveis não pode encontrar-se no universal.

6. E assim pode dizer-se que *todo o possível é algo a vir à existência [existiturire]* enquanto se funda realmente no ser necessário existente em acto, sem o qual não há nenhuma via pela qual o possível possa chegar ao acto.

7. Na verdade, daqui não se segue que todos os possíveis existam: seguir-se-ia, sem dúvida, se todos os possíveis fossem compostíveis.

8. Mas porque eles são incompatíveis uns com os outros, segue-se que alguns possíveis não chegam ao que deve existir [*existendum*], e são mutuamente incompatíveis, não só em relação a um mesmo tempo mas a todo o tempo, porque as coisas futuras estão envolvidas nas presentes.

9. Entretanto, do conflito de todos os possíveis que exigem a existência segue-se ao menos isto: que exista aquela série de coisas pela qual pela qual existe o máximo ou a série máxima de todos os possíveis.

10. Além disso, esta série é a única determinada, como a recta dentre as linhas, o recto dentre os ângulos, dentre as figuras a de capacidade máxima [*maxime capax*], a saber, o círculo ou a esfera. E tal como vemos os líquidos reunirem-se por uma espontaneidade natural em gotas esféricas, assim também na natureza <do universo> existe a série de capacidade máxima.

11. Logo, existe o perfeitíssimo, já que a perfeição outra coisa não é senão a quantidade de realidade.

12. Além disso, a perfeição não deve ser colocada na simples matéria ou naquilo que enche o tempo e o espaço, cuja quantidade de qualquer modo seria a mesma, mas na forma ou variedade.

13. Daqui já se segue que a matéria não é semelhante a si em toda a parte, mas que se torna dissemelhante pelas formas, de outro modo não se obteria tanta variedade quanta é possível. Para não referir o que noutro lugar demonstrei: que nenhuns diversos fenómenos acederão à existência de outro modo.

14. Segue-se ainda que tenha prevalecido aquela série mediante a qual nasceria o máximo de pensabilidade distinta.

15. Acresce ainda que a pensabilidade distinta dá ordem à coisa e beleza àquele que pensa. Com efeito, a ordem outra coisa não é senão relação distintiva de muitos. E há confusão quando na verdade se apresentam [*adsunt*] muitas coisas, mas não há razão para distinguir o que quer que seja de qualquer outra coisa.

16. Com base nisto, eliminam-se os átomos e em geral os corpos nos quais não há nenhuma razão para distinguir uma parte de qualquer outra.

17. E segue-se em geral que o mundo é *χόσμον*, cheio de ornamentos ou feito de modo a satisfazer maximamente o inteligente.

18. Com efeito, *o prazer* do inteligente outra coisa não é senão a percepção da beleza, da ordem, da perfeição. E toda a dor contém algo de desordenado, mas relativamente <àquele que percebe>, já que, em absoluto, todas as coisas são ordenadas.

19. E assim, quando algo nos desagrade na série das coisas, isso provém de um defeito da inteligência. E não é, efectivamente, possível que toda a mente entenda todas as coisas distintamente, e àqueles que apenas observam umas partes a seguir às outras não pode aparecer a harmonia no todo.

20. Daqui conclui-se que no universo também se observa a *justiça*, posto que a justiça outra coisa não é senão a ordem ou perfeição relativamente às mentes.

21. E os espíritos são maximamente tidos em conta [*Et Mentium maxima habetur ratio*] porque mediante os mesmos obtém-se a máxima variedade possível no mínimo espaço possível.

22. E pode dizer-se que os espíritos [*Mentes*] são as unidades primárias do mundo e as imagens próximas do ser primeiro, porque elas percebem distintamente as verdades necessárias, isto é, as razões que deveram mover o ser primeiro e formar o universo.

23. E a primeira causa pertence à suma *bondade*, já que, enquanto produz o máximo de perfeição nas coisas, simultaneamente também prodigaliza o máximo de prazer aos espíritos [*Mentibus*], visto que o *prazer* consiste na percepção da percepção<sup>17</sup>.

24. De tal modo que, para que os próprios males sirvam para o maior bem, e porque as dores se encontram nas mentes, é necessário avançar para prazeres maiores.

---

<sup>17</sup> *Sic*, por da perfeição.



## RECENSÕES

AFONSO BOTELHO, *Teoria do Amor e da Morte*,  
Lisboa, Fundação Lusíada, 1996

Depois da *Teoria nova da Antiguidade* (1912-1913), de Sampaio Bruno, da *Nova teoria do Sacrifício* (1918), de Teixeira Rego, da *Teoria da Crença* (1959), de Joaquim Braga e da *Teoria do Ser e da Verdade* (1961), de José Marinho, esta *Teoria do Amor e da Morte* (1996), de Afonso Botelho, é a mais recente obra especulativa que, na nossa contemporaneidade, expressamente, se apresenta com uma intenção ou com uma natureza assumidamente teórica.

Diversas são, contudo, as noções de *teoria* ou de pensamento teórico de que partem ou que perfilham os autores destas várias teorias, como distintos são, igualmente, os objectos da teorização de cada um deles.

Com efeito, enquanto os autodidactas Sampaio Bruno, Teixeira Rego e Joaquim Braga dão à palavra *teoria* o sentido vulgar de doutrina ou *interpretação*, José Marinho e Afonso Botelho, recusando, expressa ou implicitamente, a oposição ou radical distinção entre teoria e prática, saber teórico e saber prático, que, em menor ou maior grau, se encontra subjacente ao pensamento daqueles três primeiros autores, atribuem ao termo *teoria* o significado antigo e tradicional de *visão*. Por outro lado, enquanto os dois filósofos da "Renascença Portuguesa" dirigiram a sua atenção teórica para o sentido da História ou do tempo primordial a que se refere o mito da queda ou do pecado original e do rito sacrificial a ele intimamente associado e Joaquim Braga procurou demonstrar a necessidade e a legitimidade da crença em Deus, na imortalidade e na liberdade, para José Marinho e Afonso Botelho o objecto da visão teórica situa-se no mais alto domínio metafísico, teodiceico e onto-teológico.

Se, porém, para o reflectido autor da *Teoria do Ser e da Verdade*, aquela se apresenta como "visão assumida num limite", no qual surge o enigma, como enigma e mistério do ser, do pensamento e da verdade (p. 13), para Afonso Botelho, mais próximo, aqui, do modo de entender a noção de teoria proposto por Álvaro Ribeiro (*A Arte de Filosofar*, 1955, p. 56), esta entende-se como "ver as coisas tal qual são" (*Perspectiva teórica das Descorbertas*, 1991, p. 35), já que

"ver a Deus" é o verdadeiro movimento do pensamento teórico, que tem no verbo *haver* o seu verbo (*Perspectiva*, p. 35; *Teoria*, pp. 18 e 173).

Mas se a teoria é mais do domínio do *ver* do que do *dizer* e se o que move o homem teórico é atingir a visão de Deus ou a sua intuição beatífica, como são, então, possíveis o pensamento e o discurso teórico, particularmente o que verse sobre o amor e a morte se, como sustenta, igualmente, Afonso Botelho, o irracional é um dos atributos ou um dos transcendentais do amor e o absurdo entitativo, e não já lógico, é a própria essência da morte?

A esta aparente dupla dificuldade ou dupla aporia responde o filósofo notando, por um lado, que, como o confirma a filosofia portuguesa, de D. Duarte a Leonardo Coimbra, há matéria pensável que vem do coração ou do sentimento e não da razão, a qual não se torna, por isso, contrária ao razoável, no mais amplo sentido do termo (p. 179) e, por outro, que "o pensamento abunda em relações que ultrapassam a pura compreensão racional da essência", pelo que o enigma e o mistério são sempre pensáveis, (p. 70).

Na verdade, o autor da presente *Teoria*, inserindo-se na linha mais significativa da nossa reflexão contemporânea, de Sampaio Bruno, Leonardo Coimbra, Teixeira de Pascoaes, Álvaro Ribeiro e José Marinho, ao mesmo tempo que pensa que é do mistério da origem e da imagem do Paraíso terrenal que parte e a que sempre regressa, em sua mais funda verdade, todo o conhecimento e todo o saber que como filosófico se apresente, de igual modo perfilha um coerente conceito de razão aberta ao outro de si própria, que não tem como alheios a si o sentimento ou aquele saber do coração que, mais de dois séculos antes de Pascal, o nosso D. Duarte tão bem soube analisar e compreender, a intuição sensível e supra-sensível ou a imaginação compreensiva. Poder-se-á até dizer que Afonso Botelho logra levar mais longe e mais fundo do que qualquer dos filósofos portugueses que o precederam o ousado e necessário intento de revelar e desenvolver todas as virtualidades que, para o pensamento filosófico, se contêm neste novo conceito de razão, bem como o significado gnóstico do sentimento ou do "saber do coração" e o radical impulso especulativo que promana da primeira imagem ou da imagem primordial, que é a comum origem do mito e da filosofia.

Entende-se, assim, que, para Afonso Botelho, a morte, porque é mistério, não só se apresente sempre como pensável como, ainda, que tenha em si a possibilidade de ser um ponto de partida da filosofia e um princípio do conhecimento mais radical do que as noções principais de *fundamento* e *firmamento*, propostas, respectivamente, pelos seus mestres José Marinho e Álvaro Ribeiro.

Com efeito, conforme pensa Afonso Botelho, ambas estas noções usadas como primeiras ficariam aquém tanto do real começo exigido pelo conhecimento como pelo sentido espiritual atribuído por um e outro daqueles filósofos portugueses aos seus próprios conceitos de razão. Assim, ao conferir à morte a natureza de mistério e ao ver nela o ponto de partida ou o princípio do conhecimento, ultrapassa-se toda a limitação e dá-se ao conhecimento toda a riqueza que nele se oculta. (p. 112).

Pensar a morte se, por um lado, implica pensar uma dupla, misteriosa e equívoca relação, a relação vida-morte e a relação morte-imortalidade, por outro, é indissociável do problema ou mistério do mal e da noção, simultaneamente religiosa e ontológica, de pecado.

De acordo com o pensamento expresso e desenvolvido na *Teoria*, o mal, mais do que uma ausência ou privação do bem, implica sempre uma recusa ao bem, um acto voluntário de um sujeito acidentalmente portador de malefício.

Tal recusa ao bem pode ser considerada no âmbito filosófico, referida ao Bem como atributo ontológico, ou no domínio religioso, como pecado, por aqui o Bem ser considerado como puro acto de Deus.

O homem, criatura imperfeita que colabora com o ser divino na obra da criação, porque é um ser livre, pode recusar o bem que aquela implica, enquanto acto do excedente amor divino.

É esta condição do homem que, do mesmo passo que explica a queda e seus efeitos nas sucessivas gerações, excluindo, no entanto, que o homem tenha poder para cortar, decisivamente, a sua relação com Deus, impede, igualmente, que a misericórdia e justiça divinas condenem as almas, eternamente, a partir de um único acto malicioso e possibilita o movimento redentor ou restaurador do estado inicial (pp. 64, 70, 81-82 e 88-89).

Deste modo, a teoria da morte, tal como Afonso Botelho a pensa, pressupõe, necessariamente, uma teodiceia, assim como completa e esclarece uma antropologia e garante uma ética criacionista que, porque fundada na relação essencial entre o homem e Deus, não pode deixar de recusar a visão da "norma moral como imperativo de um objecto de vontade alheio à intimidade daquela mesma relação". (p. 89)

Enquanto a teoria da morte aqui apresentada é o coerente desenvolvimento especulativo das intuições e teses expostas nos ou subjacentes aos ensaios *A morte como hábito* (1971) e *Morte essencial e morte existencial* (1988) e à peça *O hábito de morrer* (1964), a teoria do amor que neste livro se contém fora já, parcialmente, anunciada e enunciada nos ensaios *O Precursor da Teoria* (1985) e *Perspectiva teórica das Descobertas* (1991), em especial naquilo que constitui o seu mais interessante e original fundamento ontológico: a proposta da doutrina do "ser em canto ser", a análise dos dois essenciais movimentos do encanto – origem e regresso –, a subtil distinção entre *encanto* e *encantamento*, a noção de "mónada do amor" e a nova monadologia que pressupõe e a final tentativa de determinação e definição dos três transcendentais do amor: impossível, infinito e irracional.

O elemento unificador subjacente à *Teoria do Amor e da Morte* que Afonso Botelho agora nos oferece ou propõe é o movimento dialéctico da saudade, que nascendo da temporalidade do homem, promove a anulação do tempo em que a morte patenteia seu essencial absurdo, e integra e harmoniza, num único e perfeito amor, as duas complementares instâncias do Eros e do Agape.

Assim, o intento último da *Teoria* é abrir via e enunciar os fundamentos da nova religião do amor homem-mulher, religião teórica que nasce de uma aspira-

ção humana e não já de uma aparição divina e que, libertando os amantes, religue todo o separado e toda a pluralidade à ideia de Uno Supremo e na qual Eros e fé, longe de se oporem ou de se excluírem, vão a par, como imagens ou análogos daquele excedente divino amor em que toda a criação encontra seu insubstancial princípio.

O discreto e intenso labor intelectual e a persistente actividade especulativa desenvolvidos por Afonso Botelho desde a publicação do polémico *O drama do universitário* (1955), de há muito o haviam consagrado como o mais penetrante e subtil intérprete do pensamento filosófico de D. Duarte e de José Marinho e um dos mais compreensivos e esclarecidos hermeneutas da obra de Leonardo Coimbra, como figura de primeiro plano no domínio do pensamento estético e da filosofia política portuguesa da segunda metade do século e como um dos mais significativos e originais filósofos luso-galegos da saudade.

Com a publicação da presente *Teoria do Amor e da Morte*, obra em que o seu pensamento encontrou a mais completa, coerente e sistemática formulação e a mais adequada expressão literária, Afonso Botelho conquistou o irrevogável direito a ser considerado, definitivamente, o primeiro filósofo da sua geração, passando a sua obra especulativa a incluir-se, obrigatoriamente, desde agora, entre as que constituem mais significativas e originais expressões da filosofia portuguesa e luso-brasileira do nosso tempo.

António Braz Teixeira

ANTÓNIO PEDRO MESQUITA, *Reler Platão – Ensaio sobre a teoria das ideias*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda (Colecção Estudos Gerais, Série Universitária/ Clássicos de Filosofia), 1995, 389 pp.

1. No prefácio o autor apresenta a obra como um trabalho de “investigação” e não de “introdução, iniciação ou divulgação” (p.8), justificando o título *Reler Platão* à luz de um duplo significado filosófico e prático. No plano filosófico, o que se pretende é uma releitura de Platão “a partir do próprio lido”, entenda-se a partir dos próprios textos platónicos; no plano prático, a presente obra, tendo origem numa dissertação de mestrado em Filosofia com o título de *Platão e a Teoria das Ideias. Análise da ontologia platónica a partir da questão do uno e do múltiplo*, representa o intento de se adequar a um público mais amplo sem abdicar das exigências de um estudo filosófico que constantemente interpela o leitor a refazer por si mesmo o percurso reflexivo que lhe é proposto.

O índice final faculta-nos uma visão orgânica e analítica do plano da obra: esta compõe-se de seis secções, divididas em capítulos que por sua vez se articulam em parágrafos, todos elucidativamente intitulados, incluindo ainda um conjunto de quatro apêndices, correspondentes a comentários alargados de alguns pontos fulcrais da exposição. A bibliografia seleccionada não ultrapassa

as três páginas; cingindo-se expressamente ao marco limite de 1991, ano em que foi concluída a referida dissertação.

Na realidade, a secção I é uma introdução em que são abordadas algumas questões preliminares decisivas para esclarecer o rumo seguido pela investigação e os princípios metodológicos e hermenêuticos que a norteiam. O corpo da obra integra subsequentemente cinco secções, de extensão desigual (as II e III são muito mais desenvolvidas do que as restantes), subordinadas respectivamente aos temas: Génese, sentido e problemas da ideia platónica (secção II), Modelos compreensivos da ideia platónica (secção III), Postulação e prova da ideia platónica (secção IV), Papel estrutural da ideia platónica (secção V) e Unidade e multiplicidade da ideia platónica (secção VI).

A proposta de releitura de Platão situa-se inequivocamente dentro de determinados parâmetros que o autor anuncia logo no começo da introdução. O imperativo que se impõe, antes de mais, é o de ler Platão pelo ponto de vista de Platão. Isso implica procurar restabelecer a natureza genuína da reflexão platónica, renunciando às interpretações que, ao interpor-se entre Platão e nós, falseiam uma exegese ajustada. Ora a questão que provoca e alimenta tal reflexão é a do sentido da realidade, subsumida na pergunta “o que é?” Apreendendo no plano da experiência imediata “as coisas que são algo”, as coisas que “são o que são”, é-se levado a inquirir em que consiste “o ser” das coisas. Na medida em que “o ser que as coisas são” não se confunde com “as coisas, enquanto coisas”, a interrogação acerca de “o que é” conduz à descoberta da ideia e, concomitantemente, à da distinção de dois planos irredutivelmente diversos, o do ser e o das suas instâncias (p.14). A problemática que se destaca é a da complexa relação do uno e do múltiplo: dado que “a ideia se descobre no particular, como seu ser, e o particular se reencontra na ideia, como sua íntima particularização” (p.14), a ideia “estabelece uma identidade dialéctica entre o uno e o múltiplo”, sendo esta peculiar identidade a que institui a especificidade da doutrina das ideias. A ideia é ela própria o problema (p.15) que dinamiza a investigação que busca no texto platónico “a determinação da ideia no seu acto mesmo de determinar-se” (p.16). A pesquisa recorre a uma análise genética, relevando alguns marcos fundamentais no processo que acompanha “a constituição da ideia platónica”, na sequência das secções antes referidas: a emergência do pensamento platónico nos diálogos ditos socráticos, em torno da articulação triádica entre a virtude, o saber e a questão “o que é” (p.17); a discussão dos modelos de interpretação da ideia, conducente à evidenciação do “carácter decisivo da sua absolutidade”; a relação entre as ideias e os particulares, visando a compreensão da natureza aporética da koinônia na sua interrelação com o “não ser”; a remediação da ideia de saber, “como momento privilegiado para a tematização e resolução da aporia do uno e do múltiplo”; e, por fim, “a reposição da questão platónica no seu horizonte global, retomando-a sinopticamente nos seus principais momentos” e dando conta da sintonia dos seus traços mais significativos com os elementos decorrentes da lição do *Parménides* (*ibid.*).

2. No âmbito das questões preliminares, o autor posiciona-se em relação a determinadas matérias que são ponto de referência obrigatória dos estudiosos de Platão, tais como a cronologia dos diálogos, a controvérsia sobre as doutrinas não escritas, o problema socrático e o valor que se deve atribuir ao testemunho de Aristóteles sobre o platonismo (pp.19-36). Importa assinalar que a sua releitura de Platão se submete a uma abordagem analítica orientada primordialmente pelo objectivo da compreensão filosófica, relegando para segundo plano “todas as questões históricas”, tidas, enquanto tais, como “exteriores” (p.19). Nessa perspectiva, privilegia as fontes directas constituídas pelos mesmos diálogos platónicos (não obstante o recurso a outros escritos antigos e à discussão actual, por parte dos especialistas, das dificuldades em jogo), reconhecendo, para lá do primado do enfoque filosófico, o primado dos textos filosóficos, questionados enquanto tais (p.19). O distanciamento crítico em relação ao testemunho aristotélico envolve uma tomada de posição determinante quanto à interpretação da filosofia platónica. Se na verdade a questão nuclear que despoleta o filosofar é a da relação entre unidade e multiplicidade, o ponto de vista de Aristóteles não é o ponto de vista de Platão e “a lógica do pensamento platónico nunca é a lógica aristotélica antecipada” (p.12). A análise aprofundada daquilo que os separa permite-nos aceder ao âmago da especificidade do ponto de vista platónico que precisamente se visa recuperar. Impõe-se a desmontagem da representação distorcida que nos é veiculada pela tradição peripatética e o problema que se põe com maior acuidade no que toca a Platão é “a decisão da ordem mais adequada à sua leitura”, pelo que o verdadeiro problema “não é histórico, mas sim hermenêutico” (p.20). Nesta linha de prioridades, o autor defende “a visão unitária do pensamento de Platão”, com as controversas consequências que esse modo de ver comporta (pp.21-22), sustentando que “a leitura da obra platónica não deve ser feita segundo uma cronologia suposta, mas segundo uma génese ideal, a qual não significa uma evolução do pensamento platónico, mas a ordem da revelação interna deste pensamento na sua organicidade” (p.22). A opção por esta “hipótese de trabalho” decorre pragmaticamente da necessidade inerente à compreensão pretendida: enquanto a cronologia dos diálogos é “uma questão historicamente indecível” (refere aqui a ordenação dos diferentes escritos dentro dos períodos consensualmente admitidos), “o estabelecimento de uma ordem de leitura corresponde a uma exigência irrecusável” (p.20). O alcance dessa posição é esclarecido nos seguintes termos: “o que se afirma não é que Platão concebeu o seu pensamento de uma só vez, apresentando-o depois sucessivamente, mas sim que é possível interpretar o pensamento filosófico *como se* ele tivesse sido concebido de uma só vez e cada um dos diálogos constituísse uma perspectiva particular de um todo orgânico” (*ibid.*).

Quanto ao denominado “problema socrático”, sem entrar nos meandros da discussão das questões de fundo, o autor considera que “a questão que deve filosoficamente interessar o leitor de Platão (...) é o sentido que se tem de atribuir nos seus diálogos à persistente figura de Sócrates” (p.24), partindo do suposto que “o único Sócrates filosoficamente relevante é o Sócrates de Platão” (p.25).



Justifica a expressão “socratismo platónico”, atinente ao momento “puramente filosófico do platonismo”, como início instituinte de todo o pensar: “tanto quanto respeita ao pensamento platónico enquanto tal, Sócrates é tão só o princípio que o pensamento platónico tem de pôr para poder começar, sendo gerado no seu interior como um início e nada mais” (p.25).

No desenvolvimento das várias secções, os princípios metodológicos e hermenêuticos antes invocados estão presentes no trabalho efectivamente realizado e as sugestivas análises das complexas temáticas abordadas mobilizam constantemente, e questionam em termos incisivos, os diferentes escritos platónicos. Busca-se mostrar a compatibilidade interna das concepções emergentes nos chamados diálogos socráticos com as que nos diálogos doutrinários se reportam à exposição canónica da doutrina das ideias, sendo estas mesmas assumidas e reforçadas nos textos que se constituem em objecto de especial atenção por parte do autor: o *Teeteto*, o *Parménides*, o *Sofista*, o *Filebo*, a *Carta 7ª*.

Na inviabilidade de examinar detidamente um campo tão vasto e tão rico de materiais, destacaremos alguns tópicos particularmente significativos no referido *Ensaio sobre a teoria das ideias*, a fim de intentar realçar algumas das articulações internas desse estudo e esboçar o respectivo balanço crítico.

Propomo-nos focar, sucintamente, três núcleos problemáticos que se nos afiguram cruciais na economia da obra: 1. A circularidade do ser e do saber e o papel mediador da pergunta “o que é ?” na constituição da filosofia platónica; 2. A crítica do ponto de vista aristotélico sobre Platão como condição *sine qua non* de, com a fidelidade possível e as limitações insuperáveis, buscar “reler Platão”; 3. Repensar o eleatismo de Platão, à luz da íntima relação entre o ser, o saber e as aporias do dizer.

3. Nos diálogos socráticos ditos aporéticos, a problematização da circularidade do ser e do saber radica no plano fáctico: a *aretê* dá-se em indivíduos que são corajosos, justos ou piedosos. A excelência enquanto tal inclui na sua essência o *ser* um saber; mas o sujeito que participa desse “ser excelente”, e do saber inerente a essa mesma excelência, não sabe *dar conta* do que sabe e do que é, através de uma verbalização adequada. Ora se é constitutivo do saber, para lá da vivência, a sua expressão discursiva, “estranha-se que aqueles que sabem a excelência (...), não a saibam dizer” (p.51). A mediação da pergunta “o que é?” vai despoletar a tomada de consciência do *ser* que é objecto do verdadeiro saber. O que se busca saber assenta naturalmente no “já sido” (no já vivido), pelo que a referida interrogação aponta para “o é que *se é*, configurando a centralidade do conhecer-se a si mesmo” (p.52). *Ser* excelente implica *saber* a excelência, mas faz parte da condição humana não saber plenamente o que se sabe. A resposta solicitada, corporizando-se em definições, pode ser sempre refutada; contudo “o diálogo é irredutível à mera argumentação” (p.55) e o que efectivamente se visa é a relação dessas formulações com o indivíduo que as profere: o que se examina, para lá do “jogo incindível de definição/ refutação” (*ibid.*), é o saber e a ignorância do interlocutor. Ressalta de modo manifesto a dimensão pessoal de

todo o saber: ao exigir “uma verbalização penosa e radicalmente maiêutica, por mediação da questão “o que é”, a investigação conduz a uma reapropriação do próprio” (p.62). O que se sintetiza nestes termos: “É a este movimento que, de um inicial saber que apenas *é*, conduz ao saber que como tal *se sabe* – e que para esse ir sabendo conta unicamente com o que se *é* e visa tão-só um ser mais completo e coerente – que chamamos, no quadro dos primeiros diálogos, a circularidade de ser e do saber (p.62). Na discussão do *Laques* (194 c e ss.), ilustra-se essa mesma temática, tornando patente que a referida circularidade admite dois níveis: “num primeiro nível (o do saber que *é* coragem) encontramos um saber que se ignora e, portanto, um saber minguado e reduzido, que nunca é plenamente; num segundo nível (no da coragem que *é* saber), descobrimos um saber que se sabe como tal e por isso *é* verdadeiramente” (p.66). A noção de saber *é* susceptível de uma duplicidade de perspectivas: se o corajoso *é* sábio “porque participa desse saber que a coragem *é*”, o sábio *é* corajoso “porque o seu saber *é* a própria coragem” (*ibid.*; cf. com o *Protágoras*) O trajecto “reminiscente e dialéctico” do primeiro nível imediato para o segundo nível, que se atinge pela mediação reflexiva, corresponde à conversão provocada por Sócrates com o seu modo de inquirir “o que *é*”, e que institui o referido momento inaugural da própria filosofia (veja-se, nessa mesma linha de interpretação, o estudo do autor, “O sentido do magistério socrático na dialogia platónica”, in *Pensar a Cultura portuguesa, Homenagem a Francisco da Gama Caeiro*, Lisboa, Ed. Colibri, 1993, pp.281-314) . Ao denunciar o nosso não saber, abre-se o verdadeiro caminho para o saber. O que *é* acentuado de maneira pregnante: “O valor socrático da *aporia* enquanto *methodos* (...) radica em ser o lugar do *poros*; pois *é* nesse lugar de indissociável ligação entre *aporia* e *poros* que a alternativa se declara e a escolha se revela inadiável” (p.76). Dito por outras palavras: o encontro com Sócrates suscita a opção por “um género de vida” em que se contrapõem filósofo e sofista, filosofia e saber aparente (cf. p.72). O verdadeiro saber *é* imediatamente *filosofia*: porque não se dá como radical conhecer de “o que *é*”, mas como simples projecto desse conhecer (p.77).

A centralidade da questão “o que *é* ?” percorre toda a obra. A determinação do saber abre caminho à determinação do ser: saber algo *é* saber o ser, saber a ideia. Se nos primeiros diálogos o vector dominante vai do saber para a ideia, nos diálogos do último período a explicitação do saber, ligada ao entendimento diferencial das ideias, releva a linha de força que vai da ideia para o saber (ver pp.86-87; 337-338).

A discussão introdutória do testemunho de Aristóteles relativo a Platão (§§ 6 e 7), no plano da relevância a atribuir às doutrinas não escritas, situa-se no âmbito alargado da controvérsia sobre a oralidade e a escrita como meios de expressão e de ensino (pp.33-35), sendo acompanhada por um levantamento elucidativo das principais tendências quanto ao modo de equacionar a questão. O confronto com a recepção aristotélica do platonismo *é* tanto mais inevitável quanto maior *é* o peso que esta assume na interpretação subsequente das concep-

ções nucleares da filosofia de Platão, nomeadamente da doutrina das ideias (o que é objecto de estudo pertinente noutros escritos de A. Pedro Mesquita: cf. "O argumento ontológico em Platão: (I) O problema da imortalidade, (II) A imortalidade do problema", in *Philosophica*, respectivamente nº1, 1993, pp.31-42 e nº2, 1994, pp.85-109; e ainda "Platão e Aristóteles: Duas teses sobre a substância e as categorias", in *Philosophica*, nº7, 1996, pp.85-103). Se para respeitar a especificidade da solução platónica para o problema do uno e do múltiplo se tem necessariamente de falar de dois planos distintos, o do ser e o das coisas que são, o da ideia e o dos particulares, o do absoluto e o do relativo, torna-se premente entender em que moldes se verifica a "separação" e a religação entre os referidos planos. Daí a cuidadosa análise que o autor leva a cabo desta matéria e dos seus suportes textuais e terminológicos, passando do enfoque da dita "separação das ideias" de um ponto de vista histórico-filosófico (pp.101-105), para o tratamento do problema no contexto da doutrina propriamente platónica (pp. 105-110, em especial a excelente síntese da p.109). Ora a contestação da leitura aristotélica trará consigo, numa vertente positiva, uma renovada compreensão do pensamento de Platão, na medida em que a ajustada noção de "separação" condiciona de maneira determinante a da noção de "participação" que representa a peça fulcral da ontologia platónica.

A ideia, identificada constitutivamente com "o que é" (pp.83-879), é susceptível de ser caracterizada numa tripla dimensão: como "o que cada coisa é" (pp.88-92), como "o que propriamente é" (pp.92-96), como "o que absolutamente é" (pp.97-100). Em contrapartida, os particulares revestem-se de uma "indigência ontológica" correlativa ao estatuto de "ser e não ser". Na óptica de Platão, a separação entre a ideia e os particulares "não é nunca uma separação de duas coisas, mas sim de duas *perspectivas* ou de dois *aspectos* de uma mesma coisa, a saber, uma perspectiva absoluta e uma perspectiva relativa" (p.107); por razões semelhantes, também a relação entre a ideia e os particulares não é uma relação entre coisas, nem se equipara àquela que na perspectiva aristotélica liga o universal às suas instâncias. Se só a ideia tem autonomia de ser e só a ideia, de modo absoluto, é plenamente o que é, o ser do particular é o ser da ideia que nele se particulariza e relativiza. E esta relação constitui a dita "participação" cuja natureza importa averiguar em si mesma e na perspectiva da "validação ontológica" do particular (p.112). A ideia, sendo o que é, "modaliza-se e particulariza-se no particular" (p.107). Aponta-se assim a íntima relação de identidade dialéctica entre a mesmidade absoluta da ideia e a realidade relativa dos particulares que subjaz às diferentes formulações do que fundamenta a solução platónica para o problema do uno e do múltiplo.

As contradições detectadas no plano imediato da experiência dos seres particulares provocam a perplexidade que suscita a mediação intelectiva: "a pergunta "o que é?" acompanha, assim, a própria libertação do inteligível a partir do sensível, o destacar-se do noético como horizonte possibilitador do próprio estético" (p.247). O saber processa-se "no cruzamento do *ver* sensível com o *ver*

inteligível”, num “cruzamento original” de *veres* que se identifica com a reminiscência (pp. 243-245, em especial p.244, nota 2, em que se remete o leitor para a descrição do *Fédon* 74 c-d; cf. *República* VI, 508 b-d). Desta forma, “o saber da ideia é condição do saber do que por intermédio dela se pode dar a ver” (p.288).

A noção de participação da ideia e dos particulares cobra sentido à luz da descoberta da ordem necessária da razão: “se algo é, necessariamente o ser é” (pp.247-251). Na interpretação de Platão, defendida pelo autor, enfatiza-se o fundo eleático da doutrina das ideias (esta mesma temática é desenvolvida no estudo antes citado “O argumento ontológico”, II, pp.85-109).

Repensar o eleatismo platónico envolve uma dupla vertente: por um lado, reconhecer o impacto da descoberta do ser como necessário, elo de continuidade entre Parménides e Platão (pp.249-250); por outro lado, inquirir o sentido do declarado “parricídio” de que fala o Estrangeiro de Eleia no *Sofista*, apurando o que possa haver de inovador nas concepções de Platão e em que medida estas se posicionam “contra Parménides”. No que toca a este segundo conjunto de questões, importa referir, pela centralidade de que se revestem na economia da visão platónica da realidade, a doutrina do não ser e a doutrina da *koinônia*.

O tema da relação polariza a reflexão do *Sofista*, abordado na perspectiva da relação entre as ideias e da sua relação com os particulares e, segundo a tese sustentada pelo autor, esse enfoque não envolve qualquer crise ou “destruição do quadro canónico”: insere-se dentro desse quadro e no reconhecimento “do ritmo eleático do pensar platónico” (pp.252-253; cf. as conclusões sumariadas na pp.261-265). Em nenhum momento a ideia se reduz a uma relação: enquanto unidade absoluta não perde a sua autonomia ontológica na “relativização” em que se posiciona a si mesma e possibilita a constituição das coisas que são. Com efeito, “a relação entre absoluto e relativo é (...) não só uma relação interna ao relativo, mas uma relação interna ao próprio absoluto, (...) no sentido de uma relação que o absoluto mantém como contínua exteriorização da sua pura *interioridade*” (p.313). Vinca-se mais uma vez a complexa mediação que se dá entre a ideia e o particular: “como o absoluto não é precisamente senão tal pura interioridade, a *exteriorização* em que se altera e relativiza é-lhe ainda de algum modo interior: a saber, como a sua própria relativização” (*ibid.*). Pelo que “o particular é agora o momento relacional da ideia, mas tão-só como aquela relação em que a própria ideia se relativiza. (*ibid.*)

O “não ser” que está em causa é o “não ser” como relativo, problematizando-se o papel da negatividade na delimitação da identidade da ideia e da sua concomitante alteridade em relação às demais, bem como na determinação ôntica dos particulares. A *koinônia* “estabelece um conjunto de relações entre as ideias em que cada uma delas é o *não ser* de todas as outras” (p.253), instituindo “a compatibilidade das ideias e, em geral, (...) de todos os tipos de compatibilidades eidéticas” (p.312).

A tónica posta na participação entendida nestes termos relacionais conduz a uma reformulação das exigências do saber que, segundo o autor e na fidelidade à tese da visão unitária do pensamento de Platão, não implica ruptura mas sim uma



melhor explicitação (pp.287-289; 292-299). O confronto entre o “modo erístico” e o “modo dialéctico” do saber resulta fecundo para uma apreensão conveniente do que está em jogo: o que separa um e outro é “a diferença entre uma forma de discorrer que obedece a simples imposições verbais (...) e um regime de pensar cuja única obediência é a articulação natural entre as coisas mesmas” (p.241). Mas nenhuma verbalização, não obstante o seu carácter imprescindível, consegue dar plena conta do ser e, enquanto mera verbalização, substituir a apropriação exigida pelo saber genuíno (pp.248-249); o que se situa na mesma linha da dimensão pessoal do saber requerida nos primeiros diálogos. No plano englobante da busca do sentido da realidade, salienta-se que o que está em causa no saber é “a realização da unidade do mundo” (pp.327-330). Em primeiro lugar, “porque o saber é unitivo, realizando no sábio a própria unidade da ideia” (*ibid.*); em segundo lugar, “porque, pelo saber, o ver do sensível e o ver do inteligível (...) e os próprios sensível e inteligível se revêem na sua crucial identidade” (*ibid.*). Reencontra-se “o tema da circularidade do ser e do saber como a própria determinação do saber” e, à luz da noção aprofundada desse mesmo saber, será possível recuperar sinteticamente todo o caminho percorrido antes, ressaltando que “o acesso sapiencial e propriamente real à ideia” se efectua “num processo diferenciador e termina na simples visão de *o que é*” (*ibid.*). Esse processo diferenciador subjaz ao “modo dialéctico” antes referido (cf. p.309 e, em especial, a nota 20 com a indicação dos textos platónicos que se reportam à dialéctica). Dar relevo a tal processo diferenciador não significa deixar de ter presente que a diferença como tal não é “um carácter intrínseco da ideia”, mas sim “uma exigência da reflexão sobre ela” (p.317). Para falar da ideia tem de se recorrer à linguagem que é ajustada aos seres particulares, uma vez que a própria ideia em si mesma, como puramente una, é indizível.

Ao salientar o papel da visão no acesso sinóptico “à correlação eidética” coincidente com a unidade do ser, em confronto com os outros procedimentos discursivos, indispensáveis mas em si mesmos insuficientes, delinea-se o campo aporético em que se põem em cheque as limitações do dizer (pp.316-320; cf. *Carta VII* 341 a-343 d). O saber que é da ordem da intuição não se deixa traduzir por palavras e por definições, transcendendo todas as mediações que a ele conduzem (p.292-293). Assinala-se o fosso entre “ver” e “descrever”, entre “saber algo” e “saber que”, entre o verdadeiro conhecimento e a opinião que se confina no plano judicativo. Na perspectiva do autor, quando o *Sofista* “vincula o *logos* à *koinônia*” e apresenta o *logos* como “a descoberta verdadeiramente decisiva” desta última (259 e- 259 b), confirma que “a lógica da *koinônia* é já uma lógica *logóica*” ( ) pois que “relacionar as ideias e dizê-las não é senão um único momento” (p.319). No entanto, “a unicidade” desse único momento só pode ser pensada, no fundamento, “a partir da consideração de um carácter discursivo da própria relação entre as ideias” (*ibid.*): por conseguinte, “este *logos* já não é (...) o simples dizer, senão que a própria dizibilidade como modo da relação eidética” (*ibid.*).

4. O presente ensaio proporciona-nos um estudo coerentemente concebido e bem documentado em que se concilia o rigor da leitura das fontes com a acuidade na discussão das questões fundamentais. Ao longo das suas 389 páginas, as análises completam-se entre si, convergindo no sentido do progressivo aprofundamento do tema – a ideia como problema – a partir de múltiplas perspectivas e com recurso a diferentes textos. As repetições são apenas aparentes, na medida em que os vários planos de reflexão possibilitam uma melhor e mais matizada compreensão global da obra.

António Pedro Mesquita tem o cuidado de enunciar, nos esclarecimentos preliminares, quais os seus critérios de tradução e de opção por uma determinada terminologia, de preferência a outra, nas áreas temáticas centrais de que se ocupa, a da ideia e a do saber. Dado que a obra tem, entre outros muitos méritos, a de marcar uma presença em língua portuguesa num campo caracterizado pelo manancial superabundante de produções, esse facto, só por si, é de assinalar pela contribuição que representa para a fixação de um léxico filosófico que constitua um património comum para os que, entre nós, se interessam pelo estudo de Platão.

Anunciando-se, simultaneamente, como trabalho de investigação e como ensaio, *Reler Platão* oferece-nos uma proposta estimulante de experiência filosófica com base no diálogo com os diálogos platónicos. Nos meandros que o leitor é convidado a percorrer, não é de menosprezar a ajuda valiosa que lhe é facultada pelas frequentes recapitulações e orientadoras sínteses, sendo de assinalar a constante remissão dos textos para os problemas, e vice-versa, o que não foi porventura suficientemente acentuado na recensão anterior de alguns tópicos importantes.

Toda a interpretação que suporta a releitura de Platão defendida pelo autor está determinada, em grande parte, pelos pressupostos hermenêuticos que este admite à partida: uma vez aceites determinados princípios, o plano da obra desenrola-se de modo consequente com os mesmos. Ora, alguns desses pontos de partida poderão ser objecto de controvérsia, não obstante a argumentação invocada para os defender. Focáremos resumidamente três aspectos.

Que haja possibilidade de falar da filosofia de Sócrates, para lá de Platão, é uma maneira de ver que mantém toda a sua força na actualidade, atestada por publicações recentes, entre as quais destacariamos: Gregory Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1992 (1ª ed. 1991, ver também *Socratic Studies*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1994); Hugh H. Benson ed., *Essays on the Philosophy of Socrates*, New York/ Oxford, Oxford Univ. Press, 1992; Luis E. Navia, *The Socratic Presence, a Study of the Sources*, New York and London, Garland Publishing, 1993; e ainda, Paul A. Vander Waerdt ed., *The Socratic Movement*, Ithaca and London, Cornell Univ. Press, 1994. De entre estes estudos, relevaria o artigo de Vlastos, incluído na primeira obra citada, "Socrates contra Socrates in Plato" (pp.45-80).

A persistência do eleatismo na doutrina das ideias é um ponto chave da interpretação do autor e, em si mesma, objecto de aceitação consensual. A hermenêutica desenvolvida pelo autor, a partir do poema de Parménides, radica numa



aguda e motivadora análise (*Reler Platão*, pp.237-241, 249-251; cf. "O argumento ontológico" II, pp.107-109). Mas parece-nos discutível encarar a "via da opinião" "enquanto actualização daqueles para quem o ser e o não ser parecem o mesmo e o não mesmo e o caminho de todas as coisas é reversível" (fr.6, vv.8-9; vide p.238), na medida em que se situam em planos diferentes, representando a primeira uma descrição verosímil da experiência que o sábio tem de conhecer, se bem que não verdadeira e correspondendo a segunda a um absurdo de que se não apercebem os mortais bicéfalos. Veja-se, nessa perspectiva, o pequeno escrito de Gabriele Giannantoni, "Le due vie di Parmenide"(AA, *La scuola eleatica*, Napoli, Macchiaroli Editore, 1988, pp.207-221; cf. G. Casertano, "Astrazione ed esperienza, Parmenide e Protagora", *ibid.*, pp.61-80).

A tese da visão unitária do pensamento de Platão é "uma hipótese de trabalho" adoptada por alguns, recusada por outros, que no presente caso suporta a trama argumentativa, em moldes consequentes, da "leitura" platónica de A.P. Mesquita. Seria oportuno citar Gerald A. Press (na introdução da colectânea de que foi editor – *Plato's Dialogues, News Studies and Interpretations*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1993): "Duas coisas podem verdadeiramente ser ditas acerca dos estudos relativos a Platão no séc. XX: primeiro, que se multiplicaram para lá da capacidade de qualquer indivíduo estar efectivamente a par de tudo o que se publica; segundo, que estes estudos se tornaram profundamente fragmentados" (*op. cit.*, p.1). No prefácio da mesma obra refere que a tradição dominante quanto à interpretação de Platão tem sido "doutrinal e não dramática", comportando no seu domínio uma divisão principal: a concepção unitária das doutrinas de Platão e a que assenta no desenvolvimento das mesmas (*ibid.* p.VII), propondo, em contrapartida a esse primado do enfoque doutrinal, que seja dada a devida atenção aos aspectos "dramáticos e literários", a fim de alcançar uma aproximação mais rica dos textos mediante a contextualização das doutrinas. Nesta ordem de ideias, ressalta, por um lado, a inevitabilidade do pluralismo de interpretações, e, por outro lado, a premência de acautelar a possibilidade de se "situar" no meio da exuberante vitalidade das propostas de leitura. Pelo que resulta particularmente adequado às circunstâncias de hoje o artigo de Luc Brisson, "Gli orientamenti recenti sulla ricerca su Platone" (*Elenchos*, 1994, fasc. 2, pp.255-285), que depois de, no início, sublinhar o facto de se publicarem sobre Platão, cada ano, cerca de 300 novos trabalhos, e de elencar as linhas de força da investigação contemporânea neste campo, sustenta a necessidade de preservar "uma leitura pluralista de Platão" (*op. cit.*, p.185), a bem da própria pesquisa.

Para terminar, gostaríamos de mencionar uma outra obra, ultimamente publicada, de A. Pedro Mesquita: *Platão, Fédon, Leitura orientada, propostas de trabalho*, Lisboa, Texto Editora, 1995, 96 pp. Inserindo-se num projecto de iniciação a Platão e visando ser um instrumento de apoio pedagógico-didáctico para os alunos de Filosofia do 12º ano, mostra como toda a *iniciação* resulta enriquecida quando suportada, e vivificada, pela *investigação*.

DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, apresentação, tradução e comentário de Leonel Ribeiro dos Santos, Lisboa, Presença, 1995.

O actual programa do 12º ano de Filosofia do Ensino Secundário tem sido sujeito a muitas críticas. Uma das objecções mais frequentes diz respeito ao facto de ele não se constituir como programa pois apenas exige aos alunos a leitura de três obras filosóficas, sem qualquer preocupação de enquadramento das mesmas. Há uma total omissão de referências quer à tradição filosófica, quer à época em que a obra foi escrita e da qual é representativa, quer ao pensamento do seu autor. Cumprido à letra, é um programa que transforma um hipotético percurso num somatório de leituras cuja pertinência está longe de ser clara. Ora este mergulhar de chofre em textos para os quais não houve preparação e entre os quais não se estabeleceram pontes, pode ser contraproducente. Assim soltos, caídos do céu, ou se preferirmos a metáfora marxiana, saídos da terra quais cogumelos, são mais uma achega para a consolidação do já generalizado preconceito de que a filosofia não serve para nada e de que, na melhor das hipóteses, se reduz a um exercício de descodificação. Sabemos que um dos objectivos programáticos (talvez mesmo o mais importante) é cativar os alunos para a leitura de textos filosóficos, familiarizando-os com um determinado modo de interpretar e questionar o real. É um propósito louvável que no entanto esquece uma das condições da sua exequibilidade: que os textos em causa sejam significativos, interessantes e interpelativos para os seus leitores. O que certamente implica um outro tipo de acompanhamento.

A primeira parte dos *Princípios da Filosofia* de René Descartes enquadra-se na lista dos textos elegíveis. Talvez por isso se explique o súbito interesse das editoras em reeditar este escrito, já anteriormente traduzido para português e do qual circulam actualmente várias versões. Entre elas destaca-se a recente publicação de Leonel Ribeiro dos Santos (L.R.S.), um excelente trabalho que ultrapassa as exigências de um programa escolar, mas que pelo cuidado didáctico que demonstra consegue colmatar as deficiências programáticas atrás referidas. De facto, para além de uma **tradução** rigorosa e elegante do texto latino, é-nos dada uma **apresentação** que situa a obra em causa na bibliografia cartesiana e posteriormente um **comentário**, no qual se sistematizam e problematizam as principais teorias do filósofo francês. É um livro que se dirige a um público alargado – o de todo o eventual leitor, escolar, universitário ou outro, que se interesse por Descartes. Mas é sobretudo a propósito dos benefícios que os alunos do secundário dele podem colher que organizámos as considerações que se seguem.

Como introduzir Descartes aos alunos do 12º ano? Como torná-lo vivo e significativo de modo a que percebam que um texto do passado não é por isso ultrapassado?

As dificuldades que detectamos e para as quais procuramos resposta são de três ordens: A primeira prende-se com os problemas levantados pelo autor, à

primeira vista muito distantes dos interesses dos alunos. Também constitui obstáculo o facto de ele estar profundamente integrado num contexto estranho aos seus leitores. Finalmente, a última dificuldade decorre do tipo de texto que temos em mãos – neste caso um livro escolar, proposto por Descartes para substituir as tradicionais obras escolásticas que vigoravam no ensino universitário coevo. Na verdade, os *Principia* foram escritos com uma intenção didáctica, colocando-se como um hipotético manual, uma espécie de Reader's Digest das teses cartesianas. Têm a vantagem da simplificação e da extrema contenção e clareza. Contudo, contrariamente ao que acontece nas *Meditações* ou no *Discurso do Método*, não assistimos à génese das teorias. Estas apresentam-se já feitas, "prontas", sendo a sua exposição elaborada de um modo sintético e não analítico. É um bom "Abrégé" do pensamento cartesiano, mas priva o leitor daquilo que nele mais cativa e atrai: o modo autobiográfico de filosofar, a viagem ao interior do sujeito, o desenrolar da ordem das razões.

Para contornar o primeiro obstáculo há que recorrer às capacidades criativas do professor bem como ao conhecimento que ele detém dos seus alunos, nomeadamente no que se refere aos interesses dos mesmos. Sendo preocupação dominante manter vivo o pensamento do autor, importa reconstruir uma situação conceptual que permita compreender o texto e que simultaneamente estabeleça com ele pontes que o tornem mais próximo e actual para a mentalidade de adolescentes. Assim, antes de qualquer apresentação de Descartes ou dos *Principia*, poderá ser motivadora uma discussão prévia, livre e descontextualizada de alguns problemas que os alunos irão encontrar no texto cartesiano e para os quais ficarão alertados. Seria objectivo dessa discussão facilitar a compreensão das questões cartesianas e simultaneamente estabelecer o confronto entre as teses do filósofo e as opiniões dos seus futuros leitores. As interrogações propostas visariam temáticas que actualmente preocupam os jovens e que estes poderão identificar no texto dos *Princípios*. Estão neste caso questões ligadas aos preconceitos, à infância, à aprendizagem, àquilo que consideram indubitável e às coisas que põem em dúvida, ao que entendem por pensar e por existir, ao modo como definem as ideias, etc., etc. Um debate sobre estas ou outras questões do mesmo teor facilitará a entrada no texto de Descartes permitindo uma apropriação pessoal de alguns dos problemas que posteriormente serão trabalhados com mais rigor.

Outra abordagem preparatória é a integração do texto no seu universo cultural e filosófico. Há toda uma semântica histórica, cultural e social que ajuda a perceber o enquadramento de uma obra como os *Princípios*. Ora L.R.S dá-nos informações extremamente úteis quanto ao contexto histórico, político, cultural, científico e filosófico do pensador francês (vide cap. I do Comentário, pp. 103 a 107 bem como a Cronologia final, pp.163-4) permitindo uma reconstituição do paradigma moderno no que este tem de inovador. Também assinalamos o cuidado havido em inserir na publicação a "Dedicatória à Princesa Elisabeth" e a Carta/Prefácio "Àquele que traduziu o livro". No primeiro caso, trata-se de mais

uma achega para a compreensão da mentalidade da época, nas relações de amizade e deferência que percebemos que existem entre o filósofo e a Princesa. Na carta a Claude Picot revelam-se temáticas de grande interesse para o ulterior estudo do pensamento cartesiano, nomeadamente quanto ao seu conceito de filosofia. É uma entrada que permite aplainar dificuldades e criar um clima de simpatia e de adesão, nem sempre imediatos.

Satisfeitos os requisitos prévios, impõe-se o trabalho de texto. Numa primeira leitura panorâmica e despreocupada, sugerimos que os alunos sejam alertados para um (ou para vários) percursos interpretativos, dos quais enunciamos alguns, como seja, por exemplo, a reconstrução do pensamento de Descartes a partir de uma revisão de vida norteada pelo prisma gnoseológico, ou seja, ler os *Principia* como se estes constituíssem uma espécie de exame de consciência do conhecimento. Outro trajecto possível é entender o texto como um guia para ensinar a filosofar correctamente, mediante a abordagem de certos problemas e de um trabalho metalinguístico de clarificação de conceitos que se apresentam como definições correctas. O desejo quase obsessivo de despojamento dos preconceitos, a detecção e crítica desses preconceitos e o consequente ataque à fase em que eles surgiram – a infância, caminham paralelamente à postulação de um filosofar ordenado, com etapas bem demarcadas que vão do "cogito" a Deus e deste ao mundo. Embora seja patente o contraste entre a finitude humana e a infinitude divina, demarcando-se as limitações do homem relativamente à perfeição de Deus, há uma valorização da liberdade individual, acentuando-se a necessidade de a utilizar adequadamente mediante precauções de cariz epistemológico.

A esta(s) leitura(s) globalizante(s), seguir-se-ia uma etapa estrutural, tendo em vista o levantamento e aprofundamento de núcleos temáticos. Também este trabalho é facilitado por L.R.S. na medida em que nas pgs. 20 a 22 nos traça a estrutura da obra. Limitamo-nos a apontar possíveis constelações problemáticas susceptíveis de apresentação aos alunos em ordem a um ulterior aprofundamento. Assim **a dúvida**, concretizada nas suas várias instâncias, nos núcleos irredutíveis que se lhe opõem e no trabalho sistemático de identificação do sujeito ao seu pensamento (art. I a VII); o **pensamento**, explicitado nas suas diferentes manifestações, na prioridade atribuída ao espírito sobre o corpo, na diferença entre o mental e o corpóreo, na análise das noções comuns que nos permitem pensar (art. VII a XII e XLVII a L); **os diferentes níveis de conhecimento**, com a valorização da razão e a crítica inicial à sensibilidade, ulteriormente recuperada desde que circunscrita a determinadas limitações (art. XLVIII a LIV; LXVI a LXXI); **os critérios de verdade** com especial relevo para a clareza e distinção, para a imediatez e para a perfeição divina como critério fundante (XLVII, XXIX, XXXVIII). O **homem** na sua essência pensante e livre (XXXIX-XLI) e consequentemente sujeito a **erro**, um erro nunca atribuível à divindade (XXXI-XXXVI e LXXI-LXXIII). **Deus**, considerado nos seus atributos (XX-XXIV) dos quais se releva a perfeição pelo papel que desempenha nas provas da sua existência (XVI-XX). A **realidade substancial**, a supremacia da substância divina relativamente às substâncias pensante e extensa (LI – LIII e LXIII – LXIV);

O modo correcto de conhecer as substâncias e os seus atributos (art. LXV e LXIX).

O Comentário final de L.R.S. (pp. 103-161) dá-nos a possibilidade de aprofundar estas e outras temáticas, situando-as no pensamento do filósofo e permitindo articulá-las de modo a dar-lhes unidade e sistematicidade. A bibliografia indicada orienta para a prossecução dos estudos sobre temas cartesianos e não esquece as traduções portuguesas já existentes das obras do filósofo.

Dispomos assim do material suficiente para alcançar os objectivos que consideramos determinantes na leitura de uma obra: a apresentação do pensamento de um filósofo como oportunidade para a consolidação do nosso próprio pensamento; a identificação da leitura filosófica com uma actividade dialógica com um outro que nos provoca; a actualização dos problemas do passado, revisitados à luz de preocupações presentes; o que nos leva à diferenciação entre filosofia e história das ideias. Com os instrumentos que L.R.S. nos oferece e com as possibilidades de trabalho neles virtualizadas, é-nos possível mostrar que hoje ninguém é cartesiano como Descartes foi mas que também ninguém pode deixar de o ser, na medida em que as teses do pensador francês determinaram uma viragem na filosofia ocidental. Que nos marcou e marca a todos, mesmo àqueles que dela não têm consciência.

Maria Luisa Ribeiro Ferreira

#### CHARTULARIUM UNIVERSITATIS PORTUGALENSIS

Os doze volumes já publicados do *Chartularium Universitatis Portugalisensis*, referentes ao período de 1288 a 1537, contêm cerca de seis mil documentos, a maioria dos quais inéditos, sobre a história da Universidade portuguesa, nos anos sobreditos. A sua publicação, iniciada em 1966, esteve a cargo do Instituto de Alta Cultura até ao vol. IX inclusive, do INIC para os vols. X-XI, e prossegue actualmente sob os auspícios da JNICT.

Da sua elaboração se encarregou, ao longo das décadas de sessenta e setenta o Professor Doutor Artur Moreira de Sá, que publicou os nove primeiros volumes. Após a sua morte, a tarefa foi assumida pelo seu sucessor na Cátedra de Filosofia em Portugal na Faculdade de Letras de Lisboa, Professor Francisco da Gama Caeiro, que publicou os X e XI volumes, cabendo a responsabilidade do XII volume ao Doutor António D. Sousa Costa.

A elaboração do *Chartularium* correspondeu a uma sensibilidade muito peculiar a Moreira de Sá, e depois dele a Gama Caeiro, orientada para criação de acervos documentais de fundamental importância para a história da Cultura Portuguesa, propiciando a sucessivas gerações de investigadores o fruto de um trabalho minucioso, paciente e rigoroso.



Moreira de Sá complementou a publicação do *Chartularium* com uma meritoria actividade de edição e tradução de clássicos fundamentais da filosofia portuguesa, sobretudo da Idade Média e do Renascimento, no âmbito do Centro de Estudos de Psicologia e História da Filosofia da Faculdade de Letras de Lisboa. Gama Caeiro, pelo seu lado, para além da sua vastíssima obra de interpretação da tradição filosófica portuguesa, foi animador entusiástico da nossa primeira bibliografia filosófica, publicada em 1988 (*Bibliografia Filosófica Portuguesa*, org. de Maria de Lurdes Ganho e Mendo de Castro Henriques, Lisboa, Verbo, 1988), bem como da *Logos-Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, instrumentos de valor inestimável na dinamização da investigação da filosofia em Portugal.

É pois no contexto da publicação de textos e documentos da nossa tradição cultural que devemos situar o *Chartularium*. Moreira de Sá, Gama Caeiro e Sousa Costa recebem assim o mérito histórico de terem retirado a Portugal o estranho privilégio de ser um dos raros países europeus a não se preocupar em conhecer os primórdios e a editar sistematicamente as fontes da sua instituição universitária.

Antes da sua publicação, a história da Universidade fora objecto de alguns estudos importantes, como é o caso da *História da Universidade de Coimbra* (Lisboa, 1892-1902) de Teófilo Braga, de *A Universidade de Coimbra, Esboço da sua História*, (Coimbra, 1937) de Lopes de Almeida e Mário Brandão, e das *Notícias Chronológicas da Universidade de Coimbra*, (Coimbra, 1937) de Leitão Ferreira. Ora, sem retirar o indesmentível mérito a estes estudos, o facto é que abrangiam essencialmente o período de fixação do nosso *Studium Generale* em Coimbra, a partir de 1537. Sucede porém que o *Chartularium* se debruça sobre a documentação do período anterior, o período de itinerância da Universidade entre Lisboa e Coimbra, até à sua fixação definitiva na cidade do Mondego.

Para a sua elaboração Moreira de Sá dispunha de algumas obras similares, elaboradas a propósito da história de Universidades estrangeiras, como o *Cartulário da Universidade de Montpellier*, de 1890, o *Chartularium Studi Bononiensis* (Bolonha, 1904-40), e sobretudo o *Chartularium Universitatis Parisiensis* (Paris, 1889-97).

Foi sobretudo a exemplo deste último que Moreira de Sá foi levado a editar separadamente o *Auctarium Chartularii Universitatis Portugalensis*, abrangendo, em três volumes, o período entre 1506 e 1537. Mas para essa edição bipartida contribui não apenas o exemplo do Cartulário parisiense, como sobretudo a descoberta, no espólio da biblioteca da Universidade de Coimbra, de dois volumes de manuscritos inéditos sobre a vida da Universidade entre os anos de 1506 e 31 de Março de 1537 (*Livro I dos Livros da Universidade de Lisboa de 1506 até 1526* (fls 1 a 421v) e o *Livro II dos Livros da Universidade de Lisboa de 1526 até 1537* (fls. 1 a 353v), os quais contêm sobretudo livros de matrículas e actas narrativas sobre a vida dos colégios.



Já o *Chartularium* propriamente dito abarca sobretudo dois tipos de documentação: 1º petições ou súplicas, bulas ou letras apostólicas; 2º cartas (régias e particulares), pareceres e documentos notariais.

Quanto aos critérios de transcrição, pode concluir-se que é uniforme para cada um destes dois tipos. No primeiro caso, desdobraram-se as abreviaturas, intruziram-se maiúsculas e actualizou-se a pontuação, pois tratando-se de textos estereotipados, a actualização não colocou problemas de maior. Já no segundo caso, verifica-se o respeito pela pontuação original, partindo do princípio, sobretudo no que se refere às cartas e pareceres, que pontuar um texto medieval é desde logo propor uma determinada perspectiva interpretativa.

Da análise dos doze volumes já publicados, que poderemos concluir acerca do seu interesse para a história da Universidade e da Cultura portuguesas? Creio que neste domínio uma primeira grande conclusão se poderia tirar: a mobilização dos mais significativos estratos da sociedade portuguesa em torno do seu *Studium Generale*, com destaque para o clero e para a corte.

Logo no primeiro volume, que abarca o período da fundação, presumivelmente em 1288 até 1377, se nos depara, a abrir, um conjunto de documentos reveladores dessa mobilização em torno de um projecto de Cultura. É o caso da petição dirigida ao Papa, em 12 de Novembro de 1288, por importantes sectores do clero, para pagarem com as rendas dos seus mosteiros e igrejas os salários dos mestres e doutores do Estudo Geral de Lisboa, por se considerar ser «mui conveniente aos sobreditos reinos e seus moradores ter um estudo geral de sciencias».

Segue imediatamente a carta do Rei D. Dinis, reconhecendo a necessidade imperiosa de um Estudo Geral, a fim de «iluminar espirital e temporalmente o mundo», concedendo à Universidade um conjunto de privilégios, nomeadamente os que se referem à protecção e segurança dos alunos.

Aliás, são abundantes ao longo dos doze volumes do Cartulário as cartas dos sucessivos reis portugueses (D. Dinis, D. Fernando, D. João I, D. Afonso V, D. João II, D. Manuel), confirmando ou ampliando os privilégios dos seus antecessores, o que denota bem a importância conferida pela corte à Universidade. Tais privilégios tinham a ver não apenas com a protecção e segurança, como também com a administração da justiça, com a isenção de pagamento de portagens e custumagens, isenção de pagamento de dízimos, isenção de direitos aduaneiros para a importação de livros pelos estudantes e mestres, criação de casas e doações patrimoniais para alojamento da população universitária, ordens régias intimando a população a alugar as suas casas aos estudantes...

Dentre estes documentos assumem particular importância os que se referem ao Infante D. Henrique, nomeadamente os do Volume IV (1431-1455) em que o Infante se assume e intitula explicitamente protector da Universidade (1436), podendo por aí estudar-se toda a sua acção em prol dos estudos universitários, mas também os documentos emanados do seu irmão o Infante D. Pedro, quando

regente do reino, determinando, em carta de 31 de Outubro de 1443, a criação de um Estudo Geral em Coimbra a par do de Lisboa, com propósitos descentralizadores do ensino, na linha de preocupações já expressas na *Carta de Bruges* e, sobretudo, no *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, onde claramente considera que o principal ofício dos reis reside na criação de escolas e universidades.

Mas esse interessante documento revela-nos ainda as teses do infante D. Pedro acerca da academia ideal enunciando aspectos que veremos depois retomados no *De Disciplinis* de Juan Luis Vives, desaconselhando a localização das escolas em locais de vida social intensa (a excessiva conversação dos amigos, o ruído, as pestilências...).

Este tipo de documentação dos nossos reis é uma constante até ao volume doze, nomeadamente até D. João II e D. Manuel. Todavia, documentos há, sobretudo os do volume VIII, em que o Rei D. João II atende as petições populares no sentido de reduzir os gastos com a Universidade, num reflexo evidente da crise económica que o país então atravessou.

Outro aspecto interessante para o estudo da nossa política de educação são os numerosos documentos referentes à concessão de bolsas a alunos, quer para estudarem em Lisboa ou Coimbra, mas também no estrangeiro, pelo que ficamos a conhecer os pontos de destino mais importantes dos nossos estudantes no estrangeiro, com clara primazia para a Universidade de Salamanca. Noutra linha de preocupações esta documentação é também relevante do ponto de vista da história social, pois alguns desses documentos referem a preocupação régia em que as bolsas sejam concedidas a estudantes pobres, e outros há, como é o caso do volume IX, em que D. João II manda que a Universidade receba «judeus e negros moços», que tinha sobre a sua protecção.

Ainda no domínio da história social é possível acompanhar o movimento de laicização da sociedade, já no Renascimento, com a crescente importância de algumas disciplinas, como era o caso do Direito Civil, ou com a existência de súplicas ao Papa para evitar o recebimento de ordens sacras, conservando no entanto os respectivos privilégios...; o acesso de mulheres ao exercício da Medicina (que nos aparece em documentação do volume XI).

Outro tipo de informação importante, refere-se à administração interna da Universidade, nomeadamente na sua dimensão disciplinar, (controlo de faltas de docentes e respectivo desconto salarial); actas de provas e exames; provimento de cadeiras e reclamações ao rei; súplicas e bulas que revelam a existências de mestres portugueses a ensinar nas Universidades de Salamanca, Bolonha, Sena e Toulouse; inúmeros registos notariais, onde figura o nome de lentes e alunos da Universidade, cuja importância advém do facto de até 1506 não existir registo do nome dos doutores e bachareis, dando-nos esses documentos acesso ao conhecimento do escol intelectual do país; bulas papais concedendo igrejas a licenciados da Universidade, cartas régias nomeando mestres universitários em altos cargos da administração pública, nomeadamente em embaixadas no estrangeiro; documentos que referem a origem geográfica dos mestres e alunos, cuja importância para a história social é por demais evidente; relações de empréstimo de

livros que permitem reconstruir áreas de interesse dos estudantes e mestres; súplicas pedindo ao Papa a pena de excomunhão para quem estraviasse manuscritos das bibliotecas, doações de bibliotecas etc.

Os três últimos volumes assumem também especial importância para a compreensão do papel da Universidade no Humanismo renascentista, pelos documentos que nos revelam a circulação e intercâmbio de mestres e obras.

Julgo que estas referências, embora escassas, atendendo ao elevadíssimo número de documentos, são suficientes para nos situar na intencionalidade e na utilidade da obra.

Cumpre referir finalmente que o projecto do *Chartularium* prevê a publicação de mais dois volumes até ao termo da pesquisa (1537); o volume XIII abarcará o período entre 1531-1537; o volume XIV está destinado aos índices gerais, aditamentos e correcções, o que impõe desde logo o trabalho e a responsabilidade da revisão crítica dos volumes anteriores.

Pedro Calafate

MICHIO KOBAYASHY, *A Filosofia Natural de Descartes*, trad. do francês por Maria João Batalha Reis, Lisboa, Instituto Piaget, 1995, 185 pp.

A passagem a livro das conferências proferidas em 1991, por convite do Collège de France, de Michio Kobayashi, professor da Universidade de Osaka, constitui um momento importante quer na bibliografia sobre Descartes, quer nos estudos consagrados às filosofias modernas da Natureza.

O breve ensaio de Kobayashi seria suficientemente interessante pela constante demonstração que o autor revela de um erudito e fluente domínio das temáticas abordadas. Contudo, a obra acrescenta-se em valor pela clareza e centralidade da sua tese motora, a saber, o acompanhamento das modalidades que conduziram Descartes do questionamento metafísico ao limiar de uma nova física, que viria a tornar-se num dos sustentáculos e matrizes axiais da civilização tecnocientífica do Ocidente. Em causa está a tese cartesiana "da criação das verdades eternas que lhe permitiram descobrir e formular os fundamentos da sua física (14)".

Ao longo de seis capítulos, sempre com muita clareza e remetendo para locais sensíveis da obra e da correspondência do grande pensador francês, Kobayashi, pondera de forma muito articulada uma vasta diversidade de tópicos, abrindo a obra cartesiana quer para o diálogo com a tradição filosófica com a qual pretendia romper, quer para com os autores coevos e posteriores, como Huygens, Newton e Euler, que não o puderam ignorar.

Atenção especial merece a análise da fidelidade do jovem Descartes (em particular nas *Regulae*) ao empirismo aristotélico, a sua recusa em conceber as ideias matemáticas como ideias legíveis no âmbito do exemplarismo platónico, como formas do entendimento de Deus, anteriores à Criação e modelos desta.

Pelo contrário, para Descartes, a criação das verdades eternas: "faz descer as verdades matemáticas do mundo inteligível das ideias para o mundo criado onde nos situamos e permite-nos, então, procurar as verdades matemáticas não no mundo transcendente, mas no nosso entendimento e na natureza criada (40)".

Outro dos temas fulcrais é o tratamento da *liberdade de indiferença* perante as verdades eternas, em que Descartes ocupa uma posição autónoma tanto perante Espinosa e Leibniz, como perante Newton.

Ao contrário de Leibniz, para Descartes, "Deus não só era livre de fazer com que os nossos teoremas geométricos não fossem verdadeiros, como também poderia não seguir o princípio da contradição (42)". Embora o filósofo nipónico não desenvolva este tema, a verdade é que aqui há também uma assinalável diferença entre Descartes e Newton. O poder de Deus afere-se, duplamente, primeiro ao conferir o carácter de necessidade a verdades que só se tornam não-contingentes pela sua escolha. Em segundo lugar, porque Deus assegura a universalidade das leis e das verdades por Ele escolhidas. Ora, Newton chega a admitir a existência de diversos sistemas universais, regidos por leis diferentes, no mesmo espaço. Ou seja, uma fragmentação da indispensável universalidade.

Com efeito, uma das problemáticas mais fecundas deste estudo situa-se nas relações entre as físicas de Descartes e Newton. Tentando sistematizar as teses centrais esboçadas nesta polémica poderemos desenhar dois modelos diversos de filosofia da Natureza.

A enunciação do modelo cartesiano poderia ser efectuado da seguinte forma:

- a) Identificação da extensão ou do espaço com a substância material.
- b) Negação do vazio.
- c) recusa do atomismo, pois a matéria é infinitamente divisível.
- d) O carácter indefinido do mundo (abertura para a possibilidade do infinito).
- e) A homogeneidade material entre a Terra e os céus.
- f) Lei da inércia, embora apareça segmentada nas duas primeiras leis da Natureza formuladas em *Le Monde*.
- g) Destruição do mito sobre o carácter simples do movimento circular (ele é a degradação e a composição de movimentos rectilíneos), que dominara até Kepler (103).
- h) Primazia de uma cosmologia holística sobre a física da Terra (ao contrário de Newton): "o universo está cheio de matéria, forma um conjunto solidário. A física que incide sobre os fenómenos terrestres não é, portanto, separável da cosmologia (122)".
- i) As causas constituem no estudo da Natureza a esfera *explicativa*, que não dispensa a *prova* da experiência.
- j) A noção hipercomplexa de massa (onde intervêm não apenas o peso e volume, mas também a sua superfície, o seu estado de movimento, e a acção dos corpos que o rodeiam. Será essa hipercomplexidade, aliás, que impedirá Descartes de aderir à mecânica do ponto material de Newton (128).

- k) Descartes afirma que só poderia ser possível estabelecer uma lei matemática da gravidade se se tivesse explicado *todo o sistema do mundo*. Enquanto Newton acaba por partir, quase sem o desejar, dos movimentos locais para a (quase) explicação de todo o sistema do mundo (133).

Por outro lado, o modelo newtoniano de Natureza poderia ser exposto do seguinte modo:

- a) A extensão não se confunde com a matéria.
- b) O espaço é absoluto e independente dos corpos que lá se encontram. Por isso há o vazio.
- c) A massa é a matéria que tem como medida a densidade pelo volume (com exclusão da superfície e do movimento).
- d) A força exterior não actua sobre a superfície do corpo, mas "sobre o ponto material ou sobre o centro de gravidade" (158).
- e) Com a lei da atracção universal, Newton afastou-se da noção cartesiana de gravidade e da concepção cartesiana de física cosmológica (159).

Curiosamente, um dos elementos vulneráveis na obra de Kobayashi consiste em não ter aplicado a Newton, em profundidade e extensão, o mesmo método que tão interessante se revelou no estudo da formação da filosofia natural cartesiana, a saber, a análise das relações entre teses metafísicas e físicas.

A prova dessa insuficiência encontra-se, de modo mais flagrante, no final do ensaio, quando o pensador japonês escreve: "Para fundamentar a validade das leis da natureza, Descartes recorreu não ao espaço absoluto como Newton, mas à invariabilidade (imutabilidade) da acção divina. A física contemporânea diz-nos que podemos descobrir o fundamento da invariabilidade das leis da natureza no interior do próprio sistema físico (174)".

Ora, o que o estudo da obra de Newton nos revela – em particular a sua correspondência com Richard Bentley (1692-1693), assim como o debate travado entre o seu discípulo Samuel Clarke e Leibniz (1715-1716) – é que Newton estava longe de considerar possível fundamentar as leis da Natureza pelo exclusivo recurso ao espaço vazio.

Na verdade, uma das facetas mais intrigantes e pouco conhecidas da génese da física moderna reside na estranha combinação efectuada no pensamento do grande mestre inglês entre a procura da quantificação rigorosa e o recurso à acção miraculosa, que Newton vai exigir a Deus para manter o mundo fora do risco do caos dada a concepção essencialmente sincrónica e ahistórica do mesmo.

As divergências entre Descartes e Newton registam-se, assim, não apenas na concepção de Natureza como também na metafísica que a suporta. E neste plano particular os continuadores da herança moderna, e em especial o seu cumprimento pleno no pensamento crítico e transcendental de Kant, não deixarão de estabelecer uma diferença infinita entre o autor das *Meditações* e o autor dos *Principia*, em claro benefício do primeiro



JOSÉ MARINHO, *Obras*, Volume I, *Aforismos sobre o que mais importa*, edição de Jorge Croce Rivera, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994, 413 pp.; *Idem*, *Obras*, Volume II, *Ensaio de Aprofundamento e outros textos*, edição de Jorge Croce Rivera, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1995, 484 pp.

Se com grande expectativa os meios intelectuais mais próximos do pensamento português aguardavam o início da publicação das obras de José Marinho, sobretudo a partir do momento em que começou a ser conhecida a dimensão do seu espólio, estes dois primeiros volumes vêm satisfazê-la plenamente. Saúda-se uma vez mais o inestimável labor da Imprensa Nacional-Casa da Moeda no sentido de publicar os autores e obras fundamentais do pensamento português, facto que tem contribuído decisivamente para o crescente interesse que lhe é consagrado. Saúda-se ainda, neste particular, o responsável pela fixação do texto, Jorge Croce Rivera, apaixonado investigador de Marinho, que em ambos os volumes desenvolveu um notável trabalho de transcrição, sobremodo patente no que respeita aos manuscritos. A sua opção por uma dupla apresentação dos textos, numa versão de leitura corrente, quanto possível próxima da que o autor destinaria à publicação, e numa versão diplomática, com uma criteriosa indicação das interpolações, riscados e outras alterações que foram surgindo quer nos trabalhos inéditos, quer nos entretanto publicados, permite ao leitor surpreender o longo e complexo processo da gestação e metamorfose de um pensamento em busca da forma mais perfeita e em luta contra os limites da expressão.

Visando reunir os trabalhos publicados em vida, livros e textos dispersos, bem como os principais inéditos constantes dos milhares de manuscritos do espólio do filósofo, a edição das suas obras bem começa pelos *Aforismos sobre o que mais importa*, projecto de juventude cuja edição chegou a estar iminente em 1932, mas que, por súbita desistência do autor, haveria de ser indefinidamente adiada, o que fez com que o texto fosse reescrito e ampliado até ao final da vida, acompanhando a redacção e publicação das demais obras. Obra que desde início nos confronta com um pensar original, de onde decorre a singularidade estilística que jamais o abandonará, os *Aforismos* são decerto a melhor introdução ao pensamento de José Marinho, espelho da constância e evolução das suas preocupações e temas dominantes, bem como matriz das suas noções fundamentais, incluindo as da capital *Teoria do Ser e da Verdade*. Se das circunstâncias biográficas e espirituais da sua redacção, abundantemente ilustradas com passagens de outras obras e da correspondência do autor, melhor fala a "Apresentação" do editor, destacamos, como uma possível introdução à sua leitura, as considerações que Marinho, em textos introdutórios da projectada edição de 1932, tece a respeito das três partes/fases em que a obra se divide. Na primeira, seria já essencial "a ideia de possibilidade infinita como revelação do absoluto, ou na profundidade do sujeito ou do que há de "além" suposto [?] no objecto", segundo o ensinamento de Leonardo Coimbra em *A Morte*. Na segunda, a ante-



rior predominância de uma "concepção dualista" entraria em "crise" e descobrir-se-ia a axialidade do homem "como objecto de reflexão e seu sujeito", o que permite descobrir as suas limitações, contradições e imperfeições, sem jamais negar "a liberdade como fundamento de toda a vida", mas apontando para o exercê-la negando a "si mesmo" e à "vida" como condição de acesso ao "ser". Na terceira, em que a reflexão tem "em conta a evolução do pensamento moderno desde Spinoza", "aparece destituída de sentido toda a oposição e todo o dilematismo pela apreensão de uma unidade dinâmica que, pelo seu aprofundamento, se vai tornando cada vez mais susceptível de realizar-se num saber que é, num ser que se conhece", retomando-se a primeira "ideia de perfectibilidade gradual do ser", mas agora como "realizável [...] imediatamente nesta vida" (pp. 84-85 e 91). Já nos esboços de "Prólogo" à projectada edição nos anos cinquenta se radicaliza a meditação metafísica, desenhando-se o universo especulativo da obra de maturidade. Assim se avançam intuições como a de ser Deus "o verdadeiro e sumo objecto do pensamento e [...] o sujeito de todo o pensar" (p.107), que a multímoda "cisão" o não afecta e que, superior ao seu "conhecimento", o qual implica sempre "distância", "o fim dos fins é ser para sempre um com o ser verdadeiro e anular Deus, homem e Natureza tais quais na terra se consideram" (pp.111-112). Nas múltiplas indicações de autobiografia espiritual ressalta a insistente profissão de fidelidade ao magistério de Leonardo Coimbra, o conexo "sentido da filosofia não como coisa humana, científica, argumentativa, cultural, mas iniciática", e uma atenção ao pensamento universal que não encobre particulares afinidades com o pensamento português (com destaque para Bruno e Pascoaes, além de Leonardo), considerando Marinho que ele, juntamente com o ibérico e o de análogas "regiões espirituais" (como o mundo eslavo, segundo nos diz noutros lugares), "retira o seu valor da mesma complexidade, impureza e problematidade dramático-religiosa em que se insere" (cf. pp.115, 120, 122 e 131).

Sendo impossível recensear toda a riqueza e complexidade das quase três centenas de aforismos, fica para os leitores o desafio de se internarem nos meandros de um pensamento que não abre mão do enigma e do mistério em que se assume, ciente de que, contrariamente ao "delírio explicativo" da "cultura europeia", "a condição da seriedade de explicar é o não anular o que é implícito e inexplicável" (p. 325). Pensamento ético-metafísico, com o sentido de que "o que mais importa" se oferece e nos responsabiliza na mínima e mais vulgar emergência da vida e do existir, com o sentido da perene implicação dos contrários, do positivo e do negativo, da unidade que simultaneamente neles se realiza e os transcende, e da filosofia como odisseia iniciático-transfiguradora do espírito por progressivamente mais densos e fundos graus de compreensão e realização que afinal, e desde início, não são meramente humanos, o alcance do pensamento de Marinho pode paradigmaticamente surpreender-se num aforismo como o intitulado "*Unidade apreendida*": "Tudo é a unidade, tudo é a unidade que se busca e reencontra; tudo é a unidade que parece perturbada e é impassível, que parece irreal e fantástica e é, só ela, possível. Pois enquanto visto desde nós e em nós tudo pode parecer diverso, tudo pode parecer olhar incessantemente o fugitivo e

alheio, tudo na unidade se vê tornando-se ela mesma, ou nada vê. Por isso a velha e sempre nova sabedoria diz ser ou nada, e por isso também o ateu, que o não visse, veria melhor a Deus. Mas esse ateu é apenas e será sempre no homem virtualidade inatingida. Só Deus é ateu. E assim o que nega, nega afinal os passageiros deuses, e antecipa o único verdadeiro" (p. 355).

Resta apontar a inclusão nesta edição dos fragmentos de "Autobiografia Espiritual e outros textos autobiográficos", de enorme interesse para o estudo do autor, bem como, em apêndice, dos dois pequenos "Textos para o prólogo da Teoria do Ser e da Verdade", onde o segundo Marinho explicita que aquela foi escrita "para esclarecer as dúvidas suscitadas pelos *Aforismos*", donde que venha "o livro juvenil a dar alguma luz" sobre a obra de maturidade (p.404).

*Ensaio de aprofundamento e outros textos* reúne uma extensa variedade de trabalhos, publicados e inéditos, produzidos entre 1930 e 1935, indicando-nos o editor constituírem "de algum modo a sequência de *Aforismos sobre o que mais importa*", considerado na sua primeira versão de 1932. Segundo Croce Rivera, os textos dos *Ensaio*s mostram a consciência que Marinho tem da disparidade entre o nível das "intuições intelectivas" dos *Aforismos* e o "entendimento comum dos homens", servindo como "explicitação discursiva ou dialogante" deles, destinada a preparar-lhes a recepção (p.11). O leitor encontra neste volume, composto de diversificados "ensaio)s, diálogos, aforismos, notas e apontamentos", que em muito contribuem para esclarecer a génese do pensamento de Marinho, textos relevantes para a compreensão do vínculo do pensador ao universo do pensamento português, como "Observações sobre Raul Brandão, Teixeira de Pascoaes e Goethe", "Nota sobre o pensamento ibérico", vários estudos e apontamentos sobre Antero de Quental, as páginas da controvérsia com António Sérgio na *Seara Nova*, em 1934-35, e ainda o "Prefácio", incompleto, ao II volume de *A Filosofia de Henri Bergson*, de Leonardo Coimbra, que este lhe solicitara.

Sendo a "Apresentação" de Jorge Croce Rivera o melhor roteiro para orientar o leitor, pelo detalhado levantamento, na correspondência do autor, de indicações acerca dos períodos e circunstâncias que assistiram à redacção dos diferentes textos, cabe-nos assinalar os seus núcleos temáticos de maior nitidez e densidade teórica, sem que possamos dar conta de toda a riqueza de muitos textos complexos e singulares. Destacamos assim uma meditação sobre o lugar e a indissociabilidade no pensamento de silêncio e discurso, lógico e ilógico, imediato intuitivo e mediação reflexiva, iniciada em "O Equívoco Chestoviano" e prolongada em "Sobre a dificuldade de conversar", "Sobre os tácitos e os loquazes", "Reflexão e Espontaneidade" e "Pensamento e misticismo", tendo o seu ponto culminante em "Aforismo e Discurso", ensaio muito revelador da tensão interna do próprio pensar do autor. Dele transcrevemos a "distinção capital" que Marinho estabelece: "Ou a forma aforística representa acidental maneira de expressão de um pensador que ainda se não encontra na plena posse dos seus melhores dons, e cuja exigência de profundidade e plenitude o leva a preferir falar entrecortadamente a exprimir-se mais discursiva, mais claramente,

mas de modo parcial; ou procede de uma incapacidade não já accidental do homem para traduzir certas intuições instantâneas, certas obscuras experiências, que pela sua mesma superioridade são remotas, fugazes, e em vão pretenderíamos desenvolver discursivamente. Neste último caso tem o aforismo a sua justificação inteira e muitas maneiras de exprimir, que, aparentemente, parecem diferentes dele e até opostas ao processo aforístico, lhe são redutíveis" (pp. 321-322). Próximo do anterior surge um grupo de ensaios ("Sobre a actividade do pensamento, a inteligência e a compreensão", "Sobre o pensamento e seus pressupostos", "Sobre a falsa clareza"), onde se reflecte sobre a natureza do pensar, com as fundamentais distinções entre conhecer e conceber, clareza e claridade. Acerca desta última, nota Marinho, no segundo daqueles textos, como o pensamento grego e francês dominante, filho da transparência diurna e meridiana, por isso mesmo limita a evidência à "clareza", ou à "luz sempre igual", perdendo o sentido da sua origem crepuscular e da evidência como "claridade", ou seja, "gradual iluminação", o que o leva, no caso da língua francesa, a nem sequer ter uma palavra para a designar, contrariamente ao português, onde a distinção predispõe para outro modo de "conceber a actividade do espírito", atento à secreta génese das coisas e das ideias (pp.77-78). Um trecho de "Sobre a falsa clareza" é assaz elucidativo da concepção do autor: "Para concluir, direi que o verdadeiro ideal de vida do espírito não é o da clareza, mas o da profundidade. A maioria dos chamados cultos ou intelectuais que defendem a clareza, não chegaram a viver aquela obscuridade do homem profundo, na consciência da qual radica a aspiração pela claridade. Por isso a clareza que nos apresentam as suas palavras e os seus escritos é a clareza do homem diurno, do homem que sempre ignorou a noite, a sombra ou a névoa. Por saber isso, aquele que se perdeu nos abismos ouve com tédio as vozes dos homens de planura que o solicitam. Ele vive no abismo e não renega o abismo. Se não conseguir a claridade a que aspira, não renegará a sombra ou a névoa genética, vive na angústia de explicar e compreender, mas não renega por uma claridade fácil mas vã, a difícil e verdadeira claridade" (p.94). Com este tema se relaciona ainda parte da controvérsia com António Sérgio, onde Marinho, auto-designando-se como "amigo de pensar inclassificado", contrapõe ao autor dos *Ensaio*s: "Da mesma maneira que o verdadeiro bem se não encontra pela exclusão do mal (suposto ilusoriamente alheio ao bem que vamos realizando), assim também o pensamento verdadeiro se não encontra pela exclusão do sensível, do imaginífico, do afectivo, pela exclusão do real estranho ao pensar, mas pela aceitação dele" (p.358). Na sequência destes textos devem ainda indicar-se "Filosofia e erudição" e "Pensamento, cultura e erudição", onde Marinho retoma um dos seus temas predilectos, o da filosofia como actividade libertadora do espírito, inconfundível com os vícios escolares da citação passiva e da erudição cultural.

Num outro importante conjunto de ensaios, Marinho, reflectindo sobre o homem ("Sobre o homem", "Sobre os limites do homem", "Conhecimento do homem como fim", os dois textos intitulados "Interioridade e sociabilidade" e a conferência "O homem, as humanidades e o nosso tempo"), afirma o primado, no

seu ser contraditório e inacessível à conceptualização directa, da interioridade cósmica e divina sobre a sociabilidade humana e exterior, a qual, sendo autêntica, é meio e processo para que aquela se desenvolva e realize, na sociabilidade mais funda e ampla que ergue o "amor de si mesmo" à superior eticidade do "amor total", abrangendo "desde Deus ao ínfimo ser" (pp. 117-120). É nesta linha que surgem vários trabalhos de sentido ético-político ("Sociedade e rebanho", "Tempo e nova política", "Estado e deificação", "Testemunho sobre a democracia", "Democracia e ideal. Opiniões de um idealista", "Aforísmica política") onde se recusa que a sociedade seja princípio e fim para o homem, nada mais podendo fazer pela realização do seu fim último senão "não o contrariar" (p. 126), se rejeita que os protagonistas do espírito devam ou possam ser "condutores de homens", como se estes fossem "rebanho" e dispensando-os de se auto-conduzirem (pp.121-123), e se defende o maior valor ideal e espiritual da democracia, fundado no sentido de um tempo dinâmico, aberto e fecundo, enquanto "processo pelo qual o eterno se procura" (p.130), e no primado da consciência individual sobre as idolátricas absolutizações da sociedade, do estado e da nação, desprovidas do centro ontológico que só naquela se manifesta.

Uma maior uniformidade temática caracteriza enfim três grupos abrangentes de diversos textos. Nos apontamentos de reflexão "Sobre a originalidade", o autor mostra como "o homem chamado comum é ilusão", sendo "sempre multi-excepcional", encobrendo "profunda originalidade" e só parecendo o contrário para o homem cuja suposta excepção, sendo insuficiente e estreita, não reconhece nos outros o mesmo que vê ou presume em si (p. 191). Sendo a originalidade irredutível ao ineditismo em termos de concepção ou expressão, ou seja, à mera diferença, Marinho situa-a na confluência harmoniosa da "experiência do diverso" e do "sentido da unidade" (p. 197), e, seguindo a indicação de Leonardo Coimbra, que remete o ser "original" para a proximidade da "origem" metafísica, conclui que "a originalidade não é uma ideia, mas um desenvolvimento espiritual, que partindo duma intimidade de sentir ou pensar, se legitima a si mesmo" (p.202). Estas considerações introduzem aos "Ensaio sobre arte", onde o pensador, apreendendo na criação ou demiurgia artística os mesmos constitutivos limites que na divina, insiste no poder de distanciamento da filosofia, por "saturação" da vida e do sentimento e não por incapacidade deles (p. 258), como o que lhe faculta a compreensão daquilo para o qual será sempre cego o artista enquanto tal, ou seja, a natureza e sentido do acto criador. No entanto, embora considerando que o artista "não tem a iluminação directa da verdade e do bem", pois "vê o ser através dos seres", acaba por reconhecer que a sua "grandeza" reside exactamente nessa maior fraternidade com o universo, que, do ponto de vista filosófico-metafísico ou místico, é a sua fraqueza (p. 259). Finalmente, é nas "Reflexões sobre o cristianismo", com as quais se correlacionam as importantes "Reflexões sobre Religião, Deus e Mandamento", que o pensamento de Marinho mais sensivelmente transgride os lugares-comuns de veneradas ideias feitas. O que se anuncia quando, pois que "não são os atributos do Deus adorado que definem a crença do adorador", admite "que a adoração dum ídolo pode ser



mais penetrada de verdadeira fé do que a adoração daquele verdadeiro Deus que as religiões superiores revelam aos homens" (p.169), e prossegue na denúncia do criacionismo teológico, onde tanto se afasta do seu mestre Leonardo Coimbra: "A verdade é que considerar Deus um criador é a ilusão capital dos homens, o específico vício do religioso. Por outro lado, os que não aceitam Deus, quereriam aceitá-lo como criador se o pudessem. E assim entre o religioso e o ateu há um surdo compromisso e entendimento como entre tudo o que se opõe" (p. 183). Distinguindo entre o "puro divino" e a "divindade da zona média do ser", transitória mediadora entre o homem e aquele, considera que só dela, herdeira "de Jeová e das divindades do Olimpo", e afim ao que os homens superficialmente têm por Deus criador, providente e juiz, procede o "mandamento" (pp. 419-420). Convicto de que "nunca Deus falou aos homens" (p. 182), e do desvalor de toda a ética verbal e normativa ante a profunda assunção ética, Marinho aponta a "desfiguração do verdadeiro Cristo" na tradição que lhe atribui o juízo condenatório (p. 179) ou o imperativo moral:

"Cristo, se existiu humanamente, é o ser, supra-normativo, supra-episódico, supra-verbal. Pobres Evangelistas ! Não escreveram o Evangelho de Cristo, mas o seu pobre Evangelho.

Por isso vieram os teólogos. Mas os teólogos embarçaram-se [,] coitados.

Respeitar a vida em todas as suas manifestações não só em si mesmo mas em qualquer outro ser, realizando-o em acto, eis o que tem verdadeiramente sentido ético; dizer *não matarás*, ou pregá-lo ou punir por ter matado, não tem sentido ético, é maneira de ter a ilusão de ter chegado àquilo a que se chega só com muito esforço" (p. 184).

É o profundo sentido do divino e da própria verdade que se dá, ignorada, na religião, que leva Marinho à solitária via de transcensão de todas as mediações e exemplos: "[...] abandonar o cristianismo e abandonar o Cristo para realizar o que no vivo Cristo há de autêntico – a fidelidade ao espírito divino e àquelas iluminações rápidas e fugazes que pode dar-nos, isso é sem dúvida difícil. Mas quem encontrará a verdade, a plena luz e o puro bem se segue o caminho da facilidade ?" (pp. 176-177). Estes acenam para além das "contradições do espírito" e das "diferenças" e "oposições do ser", no "chegar a qualquer coisa que é ilusório procurar na obra de certos pensadores ou dos místicos como na vida dos santos. Porque ali está algo que não compreendemos se o não realizamos ou que superamos quando o realizamos" (p. 173). Aí sumamente se cumpre, afinal, o amor mais infinito e universal: "Amar para proceder como irmão de tudo quanto existe, amar para sofrer com tudo quanto existe, e dar a própria alegria e saúde e vida pelo bem dos outros seres. Amar para dar testemunho do homem divino, amar para reencontrar-se divino e mostrar a tudo o seu destino: não só ser como Deus, mas sê-lo" (p. 172).

Nestes dois volumes confronta-nos um pensamento simultaneamente simples e difícil, intransigente no seu exclusivo compromisso com a busca da verdade, alheio ao espectáculo sócio-cultural, à mediação hermenêutica e à pedagogia escolar. Por isso mesmo, para risco seu e sobretudo nosso, num regime mental

ávido de se renovar por aquilo mesmo que o questiona, quando cede ao seu prestígio ou já não pode sonegar a sua presença, expõe-se a despertar os desejos de algum consumismo intelectual. Possamos nós, seus leitores, preservar-nos disso e assumir nele o mesmo para que aponta, furtando-nos à ilusão de o ter, mais do que interpelativo companheiro, por guia que nos dispense o rumo próprio na senda d'"o que mais importa": "O animado do sério amor da verdade já só à verdade procura; a verdade para esse não se encontra nos escritos, palavras ou acções dos passados, contemporâneos ou vindouros. A verdade encontra-a quem directamente a procura, não quem a procura indirectamente através das obras de qualquer espécie dos que outrora a procuraram" (pp. 137-138).

Paulo Alexandre Esteves Borges

ARISTÓTELES, *Categorias*, trad., introd. e comentário de Ricardo Santos, Porto, Porto Editora, 1995.

1. Eis uma obra que merece a atenção do público filosófico e em especial dos estudiosos e interessados em filosofia antiga.

Não, evidentemente, por veicular uma interpretação revolucionária das *Categorias*, ou por rasgar inesperados horizontes hermenêuticos. Mas pela seriedade, rigor, solidez, sistematicidade e espírito de síntese, bem como clareza, elegância literária e correcção formal com que apresenta os resultados de uma análise aturada e minuciosa do texto, na qual está igualmente presente, como é natural, o influxo das suas principais obras de comentário.

Trata-se da primeira tradução portuguesa da edição de referência das *Categorias*, estabelecida por L. Minio-Paluello para a colecção Oxford Classical Texts (pp. 35-67); precedida por um enquadramento introdutório sobre a vida e obra de Aristóteles, com especial ênfase para o *Organon* e, dentro dele, para o tratado em causa (pp. 9-33), e seguida de um extenso comentário linha a linha, obedecendo aos critérios da explicitação do conteúdo da passagem, da sua inclusão no todo da obra e da dilucidação das ambiguidades e paradoxos que porventura a afectam (pp. 71-170). Termina o volume um glossário bilingue dos principais conceitos introduzidos na obra (pp. 171-1829 e uma curta bibliografia anotada, segundo o modelo anglo-saxónico das "sugestões de leitura" (pp.183-186).

A publicação, sem prejuízo do valor científico já revelado, inscreve-se primordialmente numa óbvia vertente pedagógica. Com efeito, ela insere-se no largo movimento editorial que a entrada em vigor dos novos programas para o 12º ano determinou, conduzindo as casas editoras, em geral tão reticentes a aventurarem-se na divulgação de clássicos ou originais da filosofia, a enveredarem por múltiplas versões concorrentes do elenco neles previsto. No caso presente, deve registar-se o bom critério seguido pela Porto Editora na selecção dos autores, aqui confirmado pela revelação de um investigador de grande qualidade, a quem,



passada esta fase de euforia editorial, espera-se poder ser dada oportunidade para continuar a produzir trabalho nesta área.

De louvar ainda o apurmo gráfico da edição que, sem ter evidentemente exigências técnicas inoportáveis, mas sem igualmente se perder nas hoje muito comuns cedências colorido-fotogénicas, serve com adequação a necessidade de situar permanentemente o leitor perante o local do texto que está a ser traduzido ou comentado através de uma boa marginação das cotas.

2. Tal como sucede em geral, também esta obra tem, a par de aspectos meritórios, alguns aspectos controversos.

Reservamos o presente espaço para a apreciação global de ambos, deixando para mais tarde uma discussão detalhada dos últimos.

Sem insistir nas qualidades de fundo do trabalho em apreço, a que já nos referimos suficientemente, é entretanto de elementar rigor sublinhar, como pontos principais, os seguintes: (a) o bom conhecimento da língua grega e do texto aristotélico, bem como das exigências da sua tradução em vernáculo, a qual não padece nem dos abusos literalizantes que, por falta de ousadia, frequentemente comprometem a inteligibilidade do texto vertido, nem das excessivas preocupações com o apurmo literário que, por insuficiente formação filosófica, não raras vezes desfiguram o texto original; (b) a familiaridade com a obra e o pensamento de Aristóteles, a qual suporta todo o comentário e se revela particularmente na minúcia da análise, no carácter penetrante das soluções propostas e especialmente na capacidade de, em cada momento, reverter o todo sobre a parte e ao mesmo tempo agregar esta significativamente àquele; (c) a adequada compreensão da tarefa do exegeta, enquanto ela não se esgota na platitude de uma pura e simples descrição, mas gera-se a si mesma pela inconformidade com o enigmático, o paradoxal e o aparentemente abstruso ou inconsistente; (d) a grande intuição didáctica no que toca à apresentação da lição aristotélica prosseguida em cada um dos momentos do texto e insistentemente reiterada sempre que pertinente, em obediência à estrutura expositiva de uma interpretação que se faz por comentário e que por isso mesmo exige do leitor uma abordagem descontínua, a par e passo com a do próprio texto.

Ao lado destas facetas, existem também, naturalmente, alguns pontos menos positivos.

O mais flagrante, mas não decerto o mais grave, parece-nos derivar quase inevitavelmente do estatuto ambíguo da classe de publicações em que esta se inclui. Trata-se, na verdade, de obras com uma exigência científica desproporcionada em relação ao público a quem primeiramente se destinariam, os finalistas do ensino secundário. Neste sentido, dificilmente poderão ter utilidade para estes, a menos que a sua leitura seja convenientemente guiada pelos professores, a quem verdadeiramente este tipo de livros serve e, como tal, deve interessar. Há aqui pois uma aporia, mas que por felicidade sacrifica o mais dispensável: além de que mesmo essa falha será colmatada, se, como vimos, semelhante orientação for incluída na estratégia didáctica do professor.

Um outro aspecto, mais fundo e decisivo, afecta especialmente o comentário. Referimo-nos a algum abuso da crítica judicativa com que a típica sobrançeria historizante de certa exegese contemporânea contamina a genérica lucidez e justeza da análise. Com efeito, se é uma indiscutível qualidade da interpretação, como há pouco relevámos, a sensibilidade ao enigmático e ao paradoxal e, portanto, a preocupação de escrutinar exaustiva e integralmente o texto não apenas na sua extensão, mas na sua profundidade, isto é, quanto ao significado da doutrina exposta e à implicação recíproca das suas diversas versões ao longo do texto e mesmo ao longo da obra de Aristóteles, já nos parece lamentável, porque hermenêutica e filosoficamente impropriedade, que uma tal sensibilidade tenda por vezes a resolver-se no puro assacar de incongruências, contradições e desatenções ao próprio texto e ao próprio filósofo.

É caso para dizer que o proverbial carácter tentativo e aporemático da investigação aristotélica tem costas largas; e que a perspectivização genética dos autores antigos continua, aqui como em outros horizontes, a fazer estragos. Mas, sem contestar num ou noutro ponto concreto a pertinência daquela crítica, vale sempre a pena preferir, como princípio hermenêutico basilar, a ideia reguladora da unidade do pensamento de Aristóteles (ou aliás de outro pensador qualquer), à luz da qual as aparentes divergências pontuais são muitas vezes subtilmente integráveis. Teremos ocasião adiante de regressar ilustrativamente a esta questão.

Por último, uma observação, ou, mais exactamente, uma sugestão, de intenção pedagógica. Pareceria adequado que as palavras-chave gregas, ao invés de surgirem exclusivamente no glossário, fossem aparecendo transliteradas ao longo do texto. Servir-se-ia desta forma três propósitos: em primeiro lugar, habituar-se-ia o aluno ao reconhecimento de alguns conceitos clássicos da filosofia no seu horizonte cultural originário; depois, ser-lhes-ia facultado o distanciamento crítico que resulta da libertação do termo relativamente a uma tradução específica, ao mesmo tempo que se lhes ofereceriam os meios para o identificar sob qualquer outra tradução possível; e finalmente, no que toca ao próprio acompanhamento da obra, retirar-se-ia o aspecto um tanto fantasmagórico e porventura discricionário com que em determinados passos do texto se discute o sentido original e/ou a tradução de certos vocábulos sem que os mesmos tenham sido alguma vez apresentados (assim na p. 21 com οὐσία e na p. 85 com ατομον).

Feitas estas reflexões gerais, convirá atender ainda, de modo sumário, às características de cada uma das unidades estruturais que compõem o escrito.

A introdução é sem dúvida um dos momentos mais notáveis, conseguindo reter, de modo extraordinariamente sintético, os tópicos mais relevantes para uma caracterização da lógica aristotélica, o lugar nela ocupado pelas *Categorias* e o conteúdo genérico deste tratado. No entanto, já no que toca aos pontos preliminares sobre a vida e obra de Aristóteles, seria desejável um maior desenvolvimento, nomeadamente esclarecendo de modo mais claro a relação do filósofo com Platão e a Academia (que constitui simultaneamente a questão biográfica mais importante e a menos determinada no texto) e apresentando, nem que fosse esquematicamente, o conjunto de obras subsistentes de Aristóteles, na variedade

de interesses que abrangem e no volume que respectivamente ocupam no interior do *corpus*.

Em relação à tradução, o essencial foi já dito: pequenas discordâncias de pormenor não alteram a impressão geral recolhida. Importa, no entanto, frisar as mais significativas. (1) Em 1a1, por que razão verter λόγος τῆς οὐσίας por "definição do ser" (nenhuma das expressões é a versão técnica), quando estava disponível a tradução mais directa "enunciado da essência" (ou, simplesmente, "definição")? Com efeito, o facto de se tratar aqui do início do texto (e, aliás, na ordenação tradicional, o início da obra de Aristóteles) em nada obsta a que nele ocorram já expressões de cunho mais técnico, cujo sentido, para mais, não virá sequer a ser nele discutido, analisado ou definido. (2) No capítulo 4, por que razão se não leva até ao fim a uniformidade gramatical quanto ao nome das categorias? Porquê "onde" a traduzir ποῦ e não "quanto" a traduzir ποσόν? Porquê "quando" a traduzir ποτέ e não "qual" a traduzir ποιόν (e assim por diante)? Houve aqui porventura uma fraqueza que não deslustra, mas que também não é sem consequências. (3) Em 1a20, e daí em diante *passim*, insiste-se na equívoca tradução existencial de εἶναι e τὸ οὐν: teremos ocasião mais à frente de discutir a questão teórica em que esta se subsume; em todo o caso, poder-se-ia desde já adiantar que, independentemente desta, "estar em" seria sempre preferível a "existir em" como tradução *portuguesa* de uma expressão de tão indelével matriz locativa como ἐν τινί ἐστιν (1a23 ss). (4) Finalmente, uma pequena implicância: não seria possível achar uma versão mais intuitiva do que "qualidades afectivas" para propriedades como "a doçura, a amargura, a acidez e todos os seus afins" (9a28-29)? Não seria neste caso preferível abdicar da homologia com as "afecções" ou mesmo renunciar à própria tradução "afecção" para verter πάθος neste contexto? Ou será a doutrina caracterológica que Aristóteles em seguida desenvolve motivo suficiente para sustentar semelhante decisão? Eis o que pode pelo menos ser discutido.

O comentário, por seu lado, apresenta-se, em geral, muito claro, solidamente estruturado e sistematizado, exigentemente argumentado, sem nunca chegar a ser rebarbativo, mantendo uma constante referência aos textos de Aristóteles e plasmando, no todo, uma interpretação segura e fundamentada, embora evidentemente não incontroversa, das *Categorias*. Não será exagerado dizer que ilustra bem como a análise de uma única obra pode ser ocasião para a revisão de um pensamento: que é, curiosamente, o que o actual programa de Filosofia para o 12º ano sugere como objectivo a atingir na leccionação. É todavia a este nível também, como parece evidente e adiante teremos oportunidade de comprovar, que se podem levantar as principais objecções.

Finalmente, duas palavras ainda sobre o glossário e a bibliografia.

O glossário constitui, juntamente com a introdução, um trabalho de particular perfeição e acabamento. Rigoroso no conteúdo e sintético na apresentação, permite ao mesmo tempo recuperar os termos gregos, defini-los nos termos aristotélicos (designadamente remetendo para outros *loca*), recensar as suas ocorrências no texto (procedimento que, no entanto, não constitui regra) e ainda

marcar os desenvolvimentos mais importantes que introduz ou em que surge habitualmente envolvido.

A bibliografia, exactamente ao contrário, surge como um dos momentos menos conseguidos da obra. Sendo implicitamente concebida mais em termos de *suggestions for further reading* do que como elenco dos títulos que suportam a interpretação desenvolvida na obra, o conjunto resultante, se bem que convenientemente ordenado e anotado, é claramente inadequado para um aluno de nível secundário, o qual, pelas conhecidas dificuldades linguísticas, pela insuficiente bagagem cultural e teórica que possui e até pela dispersão disciplinar a que está submetido, jamais poderia prosseguir ou sequer aproveitar com a leitura das obras indicadas. Por outro lado, se se abstrair do destinatário e se considerar apenas o elenco em si mesmo, é preciso reputá-lo manifestamente incompleto. Apenas três exemplos: no que toca às traduções, é imperdoável a omissão de Tricot, como quer que se queira avaliar a sua peculiar perspectiva hermenêutica; no que se refere às obras de âmbito geral, dever-se-ia acrescentar, pelo menos, a de I. Düring (*Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*), que se encontra traduzida em castelhano, e principalmente o contributo histórico de W. Jaeger em *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (também traduzida em diversas línguas e nomeadamente em castelhano); finalmente, no que toca às obras de sistematização da metafísica aristotélica, teria sido indicado recuar ao menos até às investigações clássicas de Aubenque e Böhn, independentemente do que sobre elas se possa pensar, e acrescentar, na actualidade, as de R. Brague (*Aristote et la question du monde*, 1988), M. L. Gill (*Aristotle on Substance*, 1989) e C. Witt (*Substance and Essence in Aristotle*, 1989).

3. Para finalizar, enveredemos por uma análise circunstanciada de alguns aspectos mais polémicos da interpretação desenvolvida neste livro.

São particularmente relevantes os seguintes:

(1º) a discussão do estatuto disciplinar do tratado das *Categorias* (lógica vs. metafísica);

(2º) a utilização do vocabulário da existência no contexto da especificação das categorias;

(3º) a caracterização da natureza originariamente interrogativa das categorias;

(4º) a distinção entre "dizer-se" e "estar em" (nos seus termos, entre "predicação" e "inerência") e, em geral, entre sujeito, essência e atributos;

(5º) a determinação da designação apropriada a tudo o que cai sob as categorias segundas (não-substancial" vs. "acidental").

Começemos pela primeira questão.

Tornou-se quase um lugar-comum dizer que as *Categorias* são uma obra de metafísica e não de lógica.

É uma intenção louvável, se se entender como reacção à tendência inversa que, até meados do século, logicizou por completo o pensamento de Aristóteles,



chegando ao ponto de fazer da própria *Metafísica* uma investigação linguística – bem patente, por exemplo, naquelas traduções que transformavam o célebre τὸν λέγεται πολλαχῶς em "o termo ente diz-se de vários modos".

Mas a verdade é que, se virmos o problema friamente, as *Categorias* são tanto uma obra de metafísica quanto o são igualmente a maior parte das obras de Aristóteles – e, em especial, as do *Organon* e a *Física*.

Ora isto não é manifestamente o que deve ser aqui considerado. O que deve ser considerado é antes se, nos termos aristotélicos (e ressalvado o anacronismo de nenhum destes conceitos ser propriamente de Aristóteles), as *Categorias* constituíam uma obra de lógica ou de metafísica, um tratado independente ou uma parte integrante do *Organon*. Ora não é necessária nenhuma pesquisa histórica ou bibliográfica para optar em ambos os casos pela primeira alternativa.

Com efeito, a função do tratado consiste manifestamente em distinguir os diversos tipos de coisas que se podem dizer de um sujeito (os diversos tipos de predicado) e bem assim em definir o próprio sujeito como tal. Nesta perspectiva, as *Categorias* precedem, como teoria dos termos, o *De interpretatione*, como teoria da proposição, tal como este precede os tratados que expõem a teoria do silogismo. O escrito tem assim um lugar insubstituível no *Organon* e o seu tema denuncia um claro teor lógico, no sentido que nele lhe é dado e no plano geral da disciplina que este introduzi (razão, aliás, por que se torna despiçando decidir quem coligiu de facto os diversos tratados que o compõem a partir do momento em que se concede a ordem que sistematicamente entre eles existe).

É certo (e tem sido frequentemente observado) que as categorias não são para Aristóteles um conceito exclusiva ou primeiramente lógico, mas sim ontológico: por outras palavras, não é principalmente de tipos de termos, mas de classes de entes ou de modos de ser que Aristóteles fala quando expõe e discute esse conceito. Por isso mesmo, é ele tão relevante ao longo da *Metafísica*; e por isso também possuem as *Categorias* uma espécie de duplo num tratado metafísico, o livro Δ da *Metafísica*.

Mas é este justamente o ponto: é que as categorias, ora como tipificação de termos, ora como tipificação de modos de ser, são respectivamente susceptíveis de uma dupla leitura, lógica e ontológica, a qual é, no primeiro caso, precisamente plasmada nas *Categorias*. E a diferença entre uma e outra, onde aliás o primado desta se confirma, reside no facto de os próprios modos de ser que as categorias primeiramente são surgirem naquela encarados como termos e, em particular, como predicados; as *Categorias* como tratado lógico não versam pois palavras, designadamente as palavras que nomeiam os diversos termos categoriais; versam entes ou modos de ser, enquanto estes são logicamente interpretáveis como termos, isto é, como termos de uma proposição predicativa. Daí pois que se não sustente a primitiva ambiguidade que viria reclamar o carácter ultimamente ontológico desta investigação: pois ela é tal para uma perspectiva moderna; não para uma perspectiva aristotélica, onde a distinção entre lógica e ontologia só poderia ser feita precisamente de acordo com esta regra.

Em conclusão, pois, as *Categorias* não são decerto uma obra lógica, mas sim metafísica, nos termos modernos, são todavia, e isso o que mais importa, uma obra lógica *nos termos aristotélicos*: enquanto justamente toda a lógica aristotélica só pode ser coerentemente lida, em termos modernos, como metafísica. Este justamente o passo que é necessário dar, mas que nem todos os comentadores estão dispostos a assumir.

O segundo ponto prende-se com o anterior na medida em que surge precisamente convocado para justificar a tese segundo a qual, contra o que acabámos de objectar, as *Categorias* seriam um tratado metafísico e não lógico. A propósito, diz o autor: "(...) aquilo de que Aristóteles primariamente se ocupa nas *Categorias* não são as palavras ou expressões que constituem os termos das proposições, mas antes as coisas existentes. O objecto de que trata a obra é, em primeiro lugar, *o que existe*. (...) A lista de dez 'categorias' apresentada por Aristóteles pretende ser precisamente o resultado desta classificação [dos tipos de coisas que existem]: são determinados dez géneros supremos, de tal modo que cada coisa que existe deverá pertencer a um deles." (pp. 18-19)

Muito haveria a dizer sobre esta determinação do objecto da metafísica como "o que existe" e desde logo também sobre o simples uso do vocabulário da existência neste contexto: um tal excursus levar-nos-ia contudo a transgredir em muito os limites de uma recensão. Ficamo-nos portanto pela mera discussão da pertinência desse vocabulário no caso da distinção das diversas categorias, mais, como ilustração dos contra-sensos em que aquele uso inevitavelmente desemboca, do que como prenúncio sequer de uma sua impugnação teórica.

Fixemo-nos em concreto no trecho final: "são determinados dez géneros supremos, de tal modo que cada coisa que existe deverá pertencer a um deles".

Mas que sentido tem falar em "coisas", em "existência de coisas" e em "coisas que existem" neste quadro da enumeração das dez categorias?

Repare-se na formulação: cada "coisa que existe" deverá pertencer a um dos "géneros supremos". Mas – pergunta-se – *sob que aceção de existência*?

O branco será "uma coisa que existe"? Admitamo-lo, para o caso deste branco, isto é, para o caso daquilo a que a interpretação chama, na esteira de Ackrill e outros, a "não-substância individual" predicada sinonimicamente pelo género "branco".

Mas, ainda que o admitamos, será agora *três metros* "uma coisa que existe"? Pois em que caso será ele desde logo *uma coisa*, isto é, um indivíduo, se a sua individualidade é imediatamente refutada, não já pela simples evidência do contrário, mas expressamente pela própria lição aristotélica que sublinha a essencial indiscernibilidade das quantidades iguais (*três metros é sempre três metros*) e que, mais do que isso, declara que o "próprio da quantidade é ser dita igual e não-igual" (5b25 e cf. bom comentário, p.129)?

E, para prolongar com exemplos de outras categorias, será *metade* "uma coisa que existe"? E *anteontem*? E *na rua*? E *estar sentado*?

É óbvio, em todos os casos, o sem-sentido da sugestão. A verdade é que as categorias nada têm a ver com "coisas que existem" e de forma alguma tipificam modos de coisas existirem,



Em termos aristotélicos, dir-se-ia quando muito: *três metros* (tal como *meta-de, anteontem, na rua, estar sentado* e muito provavelmente *este branco*) não existem; é aquilo em que *três metros* é (é aquilo que tem três metros) que existe.

Ora este ponto – a recondução de toda a existência à substância – é que é aqui o decisivo: e aquele que tem consequências vitais no estabelecimento da doutrina aristotélica sobre a questão.

Assinalemos apenas as duas que mais directamente impugnam a interpretação prosseguida pelo autor. Desde logo, se as categorias não subsumem "coisas que existem" nem tipificam modos de existência, é porque representam *modos de ser*, a saber, modos de ser da *substância*: em termos categoriais, pois, elas tipificam tudo o que a substância (única "coisa que existe") pode ser dita ser. Mas se, por outro lado, é possível com propriedade incluir a substância no conjunto das categorias e como ela própria uma categoria, é porque também a substância é um *modo de ser*: a saber, aquele modo de ser em que justamente consiste a existência e que unicamente é próprio da substância.

Num caso e noutro, portanto, a interpretação da existência como tópico articulador das categorias aristotélicas é manifestamente improcedente: pois é de *modos de ser* e não de modos de existir que nelas se trata.

O terceiro ponto justifica uma simples menção.

Seguindo uma vez mais Ackrill, o autor sublinha bem "a forma gramatical das expressões utilizadas para designar cada uma das categorias" (p. 88) e retira daí a necessária consequência de que "as diversas categorias parecem, então, corresponder aos diversos tipos de expressões que podem ser indicadas como resposta a diferentes perguntas feitas acerca de uma substância" (pp. 88-89).

Eis uma observação que merece absoluta concordância: o que é lastimável é que não ela não haja sido hermeneuticamente prosseguida, por forma a retirar as decisivas ilações filosóficas que implica. O facto de, em anterior circunstância, termos já assinalado nas páginas desta Revista algumas dessas ilações desobriga-nos do encargo de as apontarmos de novo aqui.

A quarta questão é, pelo contrário, a que mais longe nos levaria, se porventura a discussão se pudesse prolongar indefinidamente.

Trata-se da distinção, reiteradamente invocada no comentário (cf. especialmente pp.75-77, 80, 93-94, 103-107, 110, 144, 151, 158), entre "predicação" e "inerência", a qual surge para traduzir a demarcação aristotélica, inicialmente exposta no cap. 2, entre "o que é dito de um sujeito" (τὰ καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται) e "o que existe [ou está] num sujeito" (τὰ ἐ ὑποκειμένῳ ἐστι).

A própria demarcação, o seu significado profundo, o carácter técnico ou meramente operatório de que se reveste, os termos em que deve ser retida, a sua relação com o "quadrado ontológico" e por sua vez o significado e teor deste, mereceriam decerto um extenso debate. As condições em que o presente deve desenrolar-se obrigam-nos a ser mais modestos, fixando a análise exclusivamente no que toca à interpretação do par conceptual "predicação/inerência" como adequada transcrição daquela demarcação e mais precisamente no que se refere às consequências que advêm de uma leitura estrita desse par como uma disjunção

exclusiva, que é aquela que, justamente à luz de uma determinada concepção do "quadrado ontológico" (que aqui não discutiremos), é prosseguida ao longo do comentário.

Substancialmente, a interpretação do autor (na esteira aliás de uma longa tradição) pode ser assim registada: (1) dos quatro tipos de entes distinguidos no capítulo 2, aqueles que se dizem de um sujeito e não estão em nenhum sujeito configuram a classe das substâncias segundas (as espécies e os géneros), enquanto os que estão num sujeito e não se dizem de nenhum sujeito constituem as "não-substâncias individuais" (mais vulgarmente, os "acidentes"); (2) à relação do primeiro tipo de entes com o sujeito ("dizer-se de") chama-se "predicação"; (3) à segunda relação ("estar em") chama-se "inerência".

Podemos aceitar integralmente a leitura do primeiro tipo de entes em (1) e bem assim, parcialmente, a leitura do segundo tipo: mas já nos parece inaceitável a interpretação exposta em (2) e em (3).

É que, na verdade, o problema não está na atribuição daquelas designações aos dois tipos de relações assinalados: o problema está no facto de a impenetrabilidade recíproca das duas classes de entes impedir a partir de então a utilização com sentido dessas mesmas designações para as outras relações.

Em concreto, pois, a interpretação do autor obrigaria a considerar que a relação "estar em" nunca é uma predicação (porque é uma inerência) e, portanto, que "o que está em" nunca é um predicado (mas, muito indeterminadamente, algo que inere ou pertence ao sujeito). Inversamente, a mesma interpretação forçaria a aceitar que a relação "dizer-se-de", nos termos específicos em que ela significa neste contexto (a saber, como subsunção do sujeito sob o universal), é a única forma de predicação possível, ou, pelo menos (ressalva que o próprio autor não chega a conceder), a forma paradigmática de predicação.

Ora ambas as consequências são flagrantemente falsas.

Pois o que é aquilo que inere ou pertence a um sujeito senão o predicado? E que sentido poderá ser atribuído ao "estar em" do *branco* ou do *três metros* numa substância senão um sentido predicativo?

E, do mesmo modo, como reservar a designação "predicação" para a atribuição do universal ao sujeito que sob ele se subsume? É que, na verdade, o que em termos aristotélicos se *diz de* um sujeito é, reconhecidamente, a sua própria essência (cf. comentário, p. 77): ora a essência dificilmente pode ser concebida como um predicado. Para mais, a própria letra da doutrina aristotélica vai aqui neste sentido: pois a condição da definição (isto é, da atribuição da essência) que Aristóteles expressa na *Metafísica* Z4 é a de que nada distinto do sujeito seja dito dele (1030a4-11), prescrição que claramente circunscreve a atribuição da essência como uma predicação identitativa, a qual é evidentemente um caso especial de predicação e nunca o seu caso geral ou paradigmático.

Em suma, pois, não parece razoável conferir, como é feito no comentário, um sentido técnico ou estrito às expressões "predicação" e "inerência" para verter as relações "ser dito de um sujeito" e "estar num sujeito". Sem dúvida que o que é

dito de um sujeito é dele *predicado* e que o que está num sujeito lhe é *inerente*: mas nada se ganha e muito se perde em transformar esta constatação numa regra terminológica, que de modo algum o texto aristotélico autoriza.

Finalmente, uma palavra acerca do último problema assinalado, isto é, acerca das "não-substâncias".

Diz o autor a dado o passo: "Os *acidentes* são definidos nos *Tópicos*, 102b6-7 como 'aquilo que pode pertencer e não pertencer a qualquer uma e mesma coisa' (v.g. o branco e o estar sentado), ou seja, como propriedades não-necessárias desse sujeito. Mas não é claro que todas as coisas que existem num sujeito sejam propriedades não-necessárias desse sujeito. (...) Mantemos, por isso, a designação de 'não-substâncias'." (p. 79)

O contributo do livro  $\Delta$  30 da *Metafísica*, onde precisamente se define a noção de acidente, seria aqui decisivo. Com efeito, embora nele também se integre inicialmente esta noção no sentido geral de "o que não é necessário nem regular" (1025a14-15), abre-se depois uma acepção especial para "aquilo que pertence a cada coisa por si mesma ( $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ ), mas não está na sua essência ( $\omicron\upsilon\upsilon\sigma\iota\alpha$ )" (1025a30-32) e que, portanto, lhe é necessário enquanto tal coisa (1025a34). A terminologia utilizada no capítulo 7 do mesmo livro, ao explanar-se o sentido do ente por si mesmo ( $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ ), não deixa dúvidas de que é a este tipo de acidentes que se reconduz tudo o que cai sob as categorias segundas (cf. 1017a23-30). É, pois, plenamente aristotélico o emprego da expressão acidente neste caso.

Em jeito de conclusão, chamaríamos ainda a atenção para alguns problemas de pormenor:

(1) as restrições introduzidas na p. 74 à noção de enunciado susceptível de verdade e falsidade não parece sustentar-se perante o reconhecimento da matriz platónica desta noção, enquanto ela se baseia na definição do enunciado como uma combinação de nome e verbo;

(2) a "óbvia proximidade entre as noções de sujeito e de substância" que se alega a pp. 80 só é tal no latim: no grego aristotélico nada tinha de evidente e foi, pelo contrário, a aproximação que Aristóteles entre elas introduziu que veio a ser consagrada na própria tradução latina;

(3) na mesma página, afirma-se com justeza que "Aristóteles não reserva a função de sujeito somente para as substâncias": faltaria no entanto acrescentar a regra, a saber, que essa função é reservada para o *que pode ser pensado como substância*, isto é, como objecto da questão τί ἐστίν;

(4) a interpretação da cláusula da inseparabilidade dos acidentes levada a cabo especialmente a pp.98 ignora a alternativa mais imediata e razoável (aliás defendida com brilho num artigo de G. E. L. Owen citado na bibliografia): não se trata de dizer que o atributo não pode subsistir sem o sujeito de que é atributo, mas sim que não pode subsistir sem *um certo sujeito* de que seja atributo.

(5) a tentativa desenvolvida nas pp. 105-106 para determinar o *proprium* do sujeito, nomeadamente perante o que dele se diz e o que nele está, é manifestamente hiperbólica: bastaria ater-nos ao que resulta do quadro estabelecido no

cap. 2 e surge especificado no cap. 5, do qual é possível inferir que é sujeito tão-simplesmente o que não pode ser predicado de nenhuma outra coisa (isto é, que não ser dito *de* e não pode estar *em* nada de outro);

(6) a distinção entre "parte" e "inerência" a pp. 110 plasma claramente uma falta de à-vontade que é devedora do esquema "predicação/inerência": com efeito, o "sentido técnico diferente e mais restrito" que aí se reclama para compreender porque é que a parte não "está em" o sujeito é simplesmente o sentido de um *atributo* ou um *predicado*, coisa que uma parte da substância manifestamente não é;

(7) três observações finais: [ $\alpha$ ] ao contrário do que inadvertidamente se afirma na p. 87, géneros e espécies não são substâncias "em menor grau", mas sim, como é sabido, substâncias *em sentido segundo*; [ $\beta$ ] apesar de "muito citados", não parece razoável que ainda se leia o início da *Metafísica* como um texto sobre a "génese do conhecimento" (p. 138); [ $\gamma$ ] a passagem caracterológica que Aristóteles desenvolve a propósito das "qualidades afectivas" nada tem de "surpreendente" (pp. 147-148), se a integrarmos numa tradição que inclui o pseudo-aristotélico *Physiognomica* e os *Caracteres* de Teofrasto e muito provavelmente remonta à semiologia de Hipócrates.

António Pedro Mesquita

## MEMÓRIA E PROSPECTIVA

### COLÓQUIO *DESCARTES*, *LEIBNIZ E A MODERNIDADE*

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

27,28 e 29 de Novembro de 1996

O Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa assinala a comemoração dos 400 anos do nascimento de Descartes e dos 350 anos do nascimento de Leibniz promovendo a realização de um Colóquio no qual é debatida por cerca de quatro dezenas de especialistas e investigadores nacionais e estrangeiros a obra filosófica daqueles dois pensadores modernos, a presença neles do pensamento português e a recepção da sua obra na cultura filosófica portuguesa, ao mesmo tempo que se faz o balanço reflexivo sobre o ciclo do pensar moderno profundamente moldado por aqueles dois filósofos.

#### Programa

27 de Novembro  
(Anfiteatro I: 09.00) – Abertura

Jean-Marie Beyssade (Univ. de Sorbonne, Paris), *Deux idées de la liberté: Leibniz critique de Descartes sur la libre création des vérités éternelles*

Joaquim Cerqueira Gonçalves (Univ. de Lisboa), *Leituras medievais e modernas da Obra de Descartes*

10.30 – Intervalo

Marcelo Dascal (Univ. de Tel-Aviv), *Descartes, Leibniz e as ciências cognitivas*

João Maria André (Univ. de Coimbra), *Os antecedentes do conceito de causa sui e as raízes místicas da metafísica cartesiana do poder*

Amândio Coxito (Univ. de Coimbra), *A questão da irreligiosidade de Descartes em pensadores portugueses do século XVIII*

## Secção A (Anfiteatro I: 15.00-18.00)

Carlos H. C. Silva (Univ. Católica, Lisboa), *A vontade de pensar ou a cogitatio segundo o voluntarismo cartesiano*

Diogo Pires Aurélio (Univ. Nova de Lisboa), *O estatuto da imaginação na gnoseologia de Descartes*

Maria Leonor Xavier (Univ. de Lisboa), *Descartes e Santo Anselmo: o argumento ontológico*

Júlio Carlos Viana Ferreira (Univ. de Lisboa, Dep. de Estudos Anglisticos), *Hobbes e Descartes: desêntcontros e convergências*

Pedro Calafate (Univ. de Lisboa), *O cartesianismo de António Sérgio*

## Secção B (Anfiteatro II: 15.00-18.00)

Manuel José do Carmo Ferreira (Univ. de Lisboa), *A leitura hegeliana de Descartes*

Inês Duarte (Univ. de Lisboa, Dep. de Linguística), *Chomsky e Descartes: o uso estratégico de um argumento cartesiano e a fundação das ciências da cognição*

Maria do Rosário Cruz (Univ. Nova de Lisboa), *Newton e a física cartesiana*

José Arêdes (Mestrado em Filosofia, Univ. de Lisboa), *Foucault: da morte do sujeito ao sujeito da morte*

Eduardo Chitas (Univ. de Lisboa), *Descartes entre Hegel e Marx*

## (Anfiteatro I: 09.00-13.00)

Fernando Gil (École des Hautes Études de Sciences Sociales, Paris / Univ. Nova de Lisboa), *A beleza como inteligibilidade*

Marta de Mendonça (Univ. Nova de Lisboa), *Necessidade e possibilidade: a procura do conceito leibniziano de propriedade ou consequência natural*

## 10.30 – Intervalo

Gustavo de Fraga (Univ. dos Açores), *Suárez e a metafísica moderna*

Olga Pombo (Univ. de Lisboa, Faculdade de Ciências), *A unidade da filosofia da linguagem de Leibniz*

Maria José Vaz Pinto (Univ. Nova de Lisboa), *A teoria leibniziana da justiça*

## Secção A (Anfiteatro I: 15.00-17.30)

Guiomar Mafalda Blanc (Univ. de Lisboa), *A essência da força: Leibniz e Heidegger*



Nuno Nabais (Univ. de Lisboa), *Leibniz nas «Meditações Cartesianas» de Husserl*

Adelino Cardoso (Gab. de Fil. do Conhecimento, Lisboa), *Leibniz e o racionalismo moderno*

António Pedro Mesquita (Univ. de Lisboa), *Leibniz ou a impossibilidade da antropologia*

Paulo Borges (Univ. de Lisboa), *Anti-cartesianismo e anti-leibnizianismo em Teixeira de Pascoaes*

Secção B (Anfiteatro II: 15.00-17.30)

Maria do Céu Patrão Neves (Univ. dos Açores), *O humanismo de Descartes*

Adriana da Silva Graça (Univ. de Lisboa), *A prova cartesiana da existência de Deus*

Maria Luísa Ribeiro Ferreira (Univ. de Lisboa), *Descartes, as mulheres e a filosofia*

Isabel Medina Silva (Univ. Católica, Lisboa), *Descartes e a pedagogia*

Aires Rodeia Pereira (Univ. Nova de Lisboa, Dep. de Ciências Musicais), *Teoria musical e estética no «Compendium Musicae» de Descartes*

Leonel Ribeiro dos Santos (Univ. de Lisboa), *«Veritas in fabula». Descartes e a poética da invenção científica*

18.30 – **Concerto Barroco** (Cravo e Virginal) por Cremilde Rosado Fernandes, Salão Nobre da Reitoria da Universidade de Lisboa

29 de Novembro  
(Anfiteatro I: 09.00-13.00)

Oswaldo Market (Univ. Complutense, Madrid), *La problemática rectora en el surgimiento de la filosofía del siglo XVII*

Cristina Beckert (Univ. de Lisboa), *A ideia de infinito em nós, segundo Descartes e Levinas*

10.30 – Intervalo

José Esteves Pereira (Univ. Nova de Lisboa), *A presença do cartesianismo na obra de Miranda Barbosa*

António Manuel Martins (Univ. de Coimbra), *Fonseca e a ontologia moderna*

Carlos João Correia (Univ. de Lisboa), *Sobre o «erro» de Descartes*

(Anfiteatro I: 15.00-18.30)

Francisco José Martínez (UNED, Madrid), *La recepción espinosista de la ontología cartesiana: Una lectura de la filosofía de Descartes*

Viriato Soromenho Marques (Univ. de Lisboa), *Descartes e cosmovisão tecnocientífica*

Irene Borges Duarte (Univ. Complutense, Madrid), *A interpretação heideggeriana da metafísica moderna*

José Barata-Moura (Univ. de Lisboa), *O horizonte prático de um ócio trabalhado. Subsídios para um estudo da «prática» em Descartes*

18.00 – Encerramento

## ACÇÕES DE FORMAÇÃO – PROGRAMA FOCO

Dando continuidade aos cursos de formação contínua para professores, o Departamento de Filosofia tem prevista, para o ano de 1997, uma série de acções de formação especialmente dirigidas para a preparação científica e didáctica das aulas de Filosofia do 12º ano. O programa contempla os seguintes cursos, organizados em dois ciclos: um primeiro entre Março e Junho; um segundo entre Outubro e Dezembro:

- Kant. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (Manuel José Carmo Ferreira) e Antero de Quental. *Tendências gerais da Filosofia na segunda metade do século XIX* (Leonel Ribeiro dos Santos).
- Hegel. *Lições sobre a História da Filosofia* (José Barata-Moura).
- Platão. *Fédon* (António Pedro Mesquita).
- Descartes. *Princípios da Filosofia* (Pedro M. S. Alves).
- Nietzsche. *O nascimento da tragédia* (Nuno Nabais).

Cada acção terá a duração média de 30 horas e apenas poderá funcionar com o número mínimo de 20 participantes.

A efectivação deste projecto encontra-se ainda dependente, numa fase inicial, do processo de acreditação, tanto das acções como dos formadores, junto do organismo competente, o Conselho Científico-Pedagógico da Formação Contínua; numa fase posterior, do financiamento através do Programa FOCO.

Para informações: Secretariado do Programa FOCO – Departamento de Filosofia – Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa – Tel.: 796 51 62.

**SIMPÓSIO INTERNACIONAL**  
**A GÊNESE DO IDEALISMO ALEMÃO**

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa  
19, 20 e 21 de Novembro de 1997

No âmbito das suas iniciativas de promoção de debates filosóficos no nosso país e de intercâmbio de ideias entre investigadores nacionais e estrangeiros, o Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa propõe-se realizar um Simpósio Internacional sobre *A GÊNESE DO IDEALISMO ALEMÃO*, nos dias 19, 20 e 21 de Novembro de 1997, ano em que decorre o 2º centenário da publicação de obras que assinalam a génese de um dos movimentos filosóficos que mais decisivamente marcaram o destino contemporâneo da filosofia. A saber: *A Metafísica dos Costumes* de Immanuel Kant, a *Primeira e Segunda Introdução à Doutrina da Ciência e Fundamentos do Direito Natural segundo os princípios da Doutrina da Ciência* de Johann Gottlieb Fichte e *As Ideias para uma Filosofia da Natureza* de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.

Informações poderão ser obtidas junto do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa – Departamento de Filosofia – Faculdade de Letras – Cidade Universitária – 1699 LISBOA CODEX – Tel. 796 51 62.



## OBRAS DE FILOSOFIA PUBLICADAS

PELAS

### EDIÇÕES COLIBRI

#### FORUM DE IDEIAS

*Leibniz Segundo a Expressão*, Adelino Cardoso

*Linguagem da Filosofia e Filosofia da Linguagem –  
– Estudos sobre Wittgenstein*, António Zilhão

*História da Filosofia e Tradição Filosófica*, João Paisana

*Prática. Para uma Aclaração do seu Sentido como Categoria Filosófica*,  
José Barata-Moura

*A Razão Sensível – Estudos Kantianos*, Leonel Ribeiro dos Santos

*O Problema da Novidade Cognitiva na Teoria Epistemológica de Jean Piaget*,  
Maria Isabel Aguilar Macedo

*O Peri Ideon e a Crítica Aristotélica a Platão*, Maria José Figueiredo

---

#### PAIDEIA

*Os Filósofos e a Educação* (Clément Rosset, Etienne Balibar, François Châtelet  
*et. al.*), Anita Kechikian, tradução e apresentação de Leonel Ribeiro dos Santos e  
Carlos João Nunes Correia

*Discursos sobre Educação*, Hegel, tradução e apresentação de Ermelinda Fernandes

## UNIVERSALIA

*Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses*, Leibniz, tradução, introdução e notas de Adelino Cardoso

*Ménon*, Platão, tradução de E. Rodrigues Gomes, prefácio de José Trindade Santos

*A Transcendência do Ego* – seguido de *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, Jean-Paul Sartre, tradução e introdução de Pedro M. S. Alves

*A Intuição Filosófica*, Bergson, tradução, introdução e notas de Maria do Céu Patrão Neves

*Discurso de Metafísica*, Leibniz, tradução, introdução e notas de Adelino Cardoso

*A Eternidade do Mundo*, Boécio de Dácia, tradução, introdução e notas de Mário A. Santiago de Carvalho

*Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano*, Leibniz, tradução e introdução de Adelino Cardoso

*Fundamentos da Doutrina da Ciência Completa*, J. G. Fichte, tradução e apresentação de Diogo Ferrer

*Do Princípio Federativo e da Necessidade de Reconstituir o Partido da Revolução*, P.-J. Proudhon, tradução, notas críticas, estudo introdutório, cronologia de Vida e Obra e bibliografia de Francisco Trindade

## REVISTAS

*Análise*, Revista do Gabinete de Filosofia do Conhecimento, director: Fernando Gil

*Philosophica*, Revista do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, director: Joaquim Cerqueira Gonçalves

## Outras publicações filosóficas

*Pensar Feuerbach* – Colóquio comemorativo dos 150 anos da publicação de *A Essência do Cristianismo (1841-1991)*, organização de José Barata-Moura e Viriato Soromenho Marques

*Pensar a Cultura Portuguesa – Homenagem ao Prof. Francisco da Gama Caeiro*, vários autores

*Filosofia e Ciências da Linguagem*, Fernando Belo

*Religião, História e Razão da Aufklärung ao Romantismo* — Colóquio comemorativo dos 200 anos da publicação de *A Religião nos limites da simples Razão* de Immanuel Kant, coordenação de Manuel J. Carmo Ferreira e Leonel Ribeiro dos Santos

*Direitos Humanos e Revolução – Temas do pensamento político setecentista*, Viriato Soromenho Marques